دكتور مصطفى النشار

مدرسة الإسكندرية الفلسفية

بين

التراث الشرقي والفلسفة اليونانية

دار المعارف

مدرسة الإسكندرية الفلسفية

بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية

دكتور مصطفى النشار

كلية الآداب – جامعة القاهرة .

الطبعة الأولى

١٩٩٥

دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة - ج . م . ع .

الإهـــداء

إلى ابنتى « فَرَحْ » ...

التى ولدت فى اليوم الذى انتهيت فيه من هذا الكتاب ،
فكان ميلادهما معا ...

مقدمة

رغم الأهمية المتزايدة لمدرسة الإسكندرية وفلسفتها إلا أنها لم تحظ فى اللغة العربية بالاهتمام الكافى من الدارسين المتخصصين حيث انصرف اهتمامهم إلى دراسة فلسفات فلاسفة اليونان الكبار أمثال سقراط ، أفلاطون وأرسطو .

أما مدرسة الإسكندرية فلم تحظ فيما أعلم سوى بثلاث دراسات متخصصة سابقة على الدراسة التى نقدمها الآن ؛ وكانت الدراسة الأولى للدكتور نجيب بلدى بعنوان « تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها » وقد نشرت عام ١٩٦٢م . أما الثانية فكانت للدكتور حربى عطيتو بعنوان « ملامح الفكر الفلسفى والدينى فى مدرسة الإسكندرية القديمة » ، ونشرت بعد الأولى بثلاثين عاما كاملة أى فى عام ١٩٩٢م .

أما الدراسة الثالثة فكانت للأستاذة إكرام فهمى حسين تحت عنوان « التقليد الطبى المنطقى فى مدرسة الإسكندرية وأثره فى نشأة المنطق العربى » ولم تنشر حتى الآن .

وبالنسبة للدراسة الأولى ، فلها فضل الريادة والسبق دون شك . وقد ألمح المرحوم الدكتور بلدى منذ البداية ووفق العنوان الذى وضعه لها بأنها تمهيد لدراسة تاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها ، وقد كانت بالفعل خير تمهيد لدراسة هذه المدرسة ذات الأهمية البالغة فى التراث الفلسفى العالمى ؛ فقد تحدث د . بلدى عن الإسكندر مؤسس الإسكندرية ، وعن الإسكندرية ، ثم عن انتقال الفلسفة من أثينا إلى الإسكندرية ، وانتقل بعد ذلك إلى الحديث فى النهاية عن مدرسة الإسكندرية ذاتها فحاول تحديد معناها وناقش أساس هذه التسمية وركز الحديث بعد ذلك عن مثال واحد اعتبره هو المثال الواضح على الفكر الإسكندرى وهو الفكر الهرمسى . وسيلاحظ القارئ العزيز أننا أفردنا جانبًا كبيرًا من هذه الدراسة لهذه الموضوعات التى أوضحها د . بلدى وإن كنا قد اختلفنا معه كثيرًا خاصة فيما يتعلق بتحديد مصطلح مدرسة الإسكندرية وفى طريقة دراسة فلاسفتها ؛ ففى الوقت الذى اعتبر د . بلدى أن خير من يمثلها هم الهرامسة ، اعتبرنا نحن أنهم لم يكونوا إلا أحد التيارات المتعددة التى شهدتها مدرسة الإسكندرية الفلسفية ، وعلى حين دأب د . بلدى أن يعود بأفكار فلاسفة الإسكندرية – جريا على عادة معظم المؤرخين الغربيين والعرب المتأثرين بهم – إلى مثيلاتها عند فلاسفة اليونان ، كنا نحاول

دائما بيان الأصول الشرقية لهذه الأفكار ، وذلك لاعتقادنا الذى حاولنا تأكيده منذ الحديث عن البيئة الفكرية للإسكندرية وعن خصائص مدرسة الإسكندرية ، بأن مدرسة الإسكندرية الفلسفية إنما تنتمى فى الأساس إلى التراث الشرقى القديم أكثر من انتمائها للفلسفة اليونانية !

أما الدراسة الثانية والتى قدمها الزميل الدكتور حربى عطيتو فى الأصل كأطروحة للدكتوراه فكانت بعنوان « ملامح الفكر الفلسفى والدينى فى مدرسة الإسكندرية القديمة وتياراتها العلمية والفنية » ، فالملاحظ أنها — ومن عنوانها — قد اشتملت على كل ما قيل ويقال أو يمكن أن يقال عن مدرسة الإسكندرية ! وقد أجراها الباحث فى خمسة فصول ؛ اشتمل الأول منها على الملامح العامة للحياة العلمية والفكرية والدينية فى القرون الخمسة الميلادية الأولى ، وتحدث فى الفصل الثانى عن العلم ومظاهر النهضة العلمية فى مدرسة الإسكندرية ، ثم خصص الفصل الثالث للحديث عن الفلسفة فى مدرسة الإسكندرية من القرون الأولى حتى نهاية القرن الخامس الميلادى . أما الفصل الرابع فقد خصصه لدراسة الصراع بين الدين والفلسفة فى القرون الخمسة الميلادية ، بينما خصص الفصل الخامس والأخير لدراسة الآداب والفنون المختلفة فى مدرسة الإسكندرية .

ورغم كثرة الجهد المبذول فى هذه الدراسة المطولة التى نشرت فى ٣٦٠ صفحة ، إلا أنها كانت ذات طابع شمولى غير متخصص وغير مدقق ؛ فلم يلتزم الباحث فيها بتعريف محدد لمدرسة الإسكندرية ، ولم يلتزم بمنهج واضح فى تحديد من هم الإسكندرانيون الذين يجب دراستهم فى كل ميدان من هذه الميادين الكثيرة التى اشتملت عليها الدراسة والتى كان يكفى الباحث التركيز على أحدها ودراسته بصورة أكثر عمقا وأكثر تفصيلا ! وإذا ما اقتصرنا على النظر فى الفصل الخاص بالفلسفة وهو ما يعنينا هنا لوجدنا أنه لم يميز فيه بين الفلاسفة الإسكندرانيين ، وبين الفلاسفة الذين تأثروا بهم دون أن يكونوا من الإسكندرية أو من المنتمين إليها فعلا! مما جعل الدراسة تسير فى اتجاه غير الاتجاه المفترض أن يكون اتجاهها ؛ فقد درس المؤلف فلسفة العصر كله تقريبا على أنها فلسفة الإسكندرية دون أن يكون الأمر كذلك بالطبع! مما يثير الخلط فى ذهن القارئ والدارس معا !!

أما الدراسة الثالثة وهى فى الأصل أطروحة للماجستير قدمتها إلى جامعة القاهرة تلميذتى الأستاذة إكرام فهمى حسين ، وهى لا تزال مخطوطة لم تنشر بعد فكانت بعنوان « التقليد الطبى المنطقى فى مدرسة الإسكندرية وأثره فى نشأة المنطق العربى » ، فهى لم تتعرض لدراسة الجانب الفلسفى فى مدرسة الإسكندرية ، نظرا لما التزمته فى عنوان دراستها التى كانت مركزة على البحث حول الاتجاه العلمى فى مدرسة الإسكندرية ،

وبيان كيفية الارتباط بين الدراسات العلمية عامة والطبية خاصة وبين المنطق، وقد شكل هذا الارتباط الذى بدأ على يد علماء الإسكندرية وجالينوس وظل تقليدا معمولا به فى التراث العربى الإسلامى العلمى، شكل تقليدا لايزال له أهميته فى الأوساط العلمية حتى اليوم .

وعلى ذلك ، فقد كان من الضرورى أن نعيد الاهتمام بمدرسة الإسكندرية ونسلط الضوء على التيارات الفلسفية فى هذه المدرسة خاصة وأنها لم تدرس بشكل كاف فى الدراسات السابقة .

وقد التزمنا فى دراستنا بمنهج محدد بدءًا من محاولتنا تحديد ملامح المكان والزمان والبيئة الفكرية التى تشكلت فيها « مدرسة الإسكندرية الفلسفية » وانتهاءًا ببيان تأثيراتها الفلسفية خاصة فى أرجاء العالم القديم وعالم العصور الوسطى .

وقد تمثل هذا المنهج فى تحديد الأطر التى ستدور حولها وبداخلها دراستنا وكان أهم هذه الأطر هو تحديد معنى مدرسة الإسكندرية تحديدا دقيقًا قدر الاستطاعة وحسب تعريف اشتراطى ارتضيناه وانتهينا إليه ، ثم التزمنا بهذا التعريف لمدرسة الإسكندرية سواء فى بيان خصائص هذه المدرسة وبيان جوانب تميزها على الصعيد الفلسفى ، أو فى بيان الاتجاهات الفلسفية التى ظهرت فيها وتحديد من هم فلاسفة الإسكندرية الذين يمثلون حقا هذه الاتجاهات الفلسفية .

أما الإطار المنهجى الثانى الذى التزمنا به ، فهو أننا حاولنا باستمرار بيان مواطن الأصالة والتميز لدى فلاسفة الإسكندرية ، وقد تكشف لنا دائمًا أن هذه الأصالة وذلك التميز إنما كانت رد فعل طبيعى للبيئة الفكرية المتميزة التى ظهر فيها هؤلاء الفلاسفة ؛ فقد كانت البيئة شرقية رغم الغزو اليونانى ، ورغم المظهر اليونانى الذى بدأت بهما الإسكندرية !

والجدير بالتنويه هنا أن هذا الاطار المنهجى يمثل اتجاها ثابتا لدينا سواء فى دراساتنا العامة فى تاريخ الفلسفة ، أو فى تأريخنا للفلسفة القديمة على وجه الخصوص ؛ فالمذاهب الفلسفية لا تفهم إلا فى ضوء معرفة البيئة الاجتماعية والسياسية والعلمية التى أنتجها أصحابها فى إطارها[1] .

ومن جانب آخر ، فقد التزمنا فى هذه الدراسة بأسس وقواعد أسسناها وطالبنا بالالتزام

---

(١) انظر : كتابنا : « فلاسفة أيقظوا العالم » ، فقد بدأنا استخدام هذا المنهج فى دراسة مذاهب الفلاسفة الذين وردوا فيه ، ويجدر الإشارة إلى أن كثيرين قد سبقونا فى الالتزام بهذا المنهج ، أذكر منهم الفيلسوف الانجليزى الشهير برتراند رسل فى كتابه « تاريخ الفلسفة الغربية » ..

بها فى التأريخ للفلسفة فى اللغة العربية[١] ، وأهمها بالإضافة إلى ما سبق الإشارة إليه ؛ ضرورة التأريخ للفلسفة من خلال رؤية محددة للمؤرخ العربى ؛ بحيث لا يكون تأريخنا للفلسفة مجرد نقل أو سرد أو ترجمة لما كتبه المؤرخ الغربى ؛ فإن اعتمدنا على ما يكتبه واستشهدنا ببعض آرائه ، فإن هذا لا ينبغى أن يطمس رؤيتنا الخاصة ، تلك الرؤية التى ترى من ضمن ما ترى أن للشرقيين القدامى فكرهم الفلسفى الذى أثر فى الفكر اليونانى ، كما ترى أن شرقي الاسكندرية قد تأثروا بالفكر اليوناني كما أثروا بعد ذلك فى مراحل الفكر الغربى اللاحقة فى العصور الوسطى والعصر الحديث .

إن رؤيتنا العامة لتاريخ الفلسفة مبنية على أساس أن قصر الفكر الفلسفى على الغربيين فقط منذ اليونان وحتى الآن إنما هو خطأ فادح وقع فيه المؤرخون الغربيون ومن تابعهم من العرب والشرقيين ، وقد آن الأوان لأن يكون لنا موقفنا المستقل الرافض لهذا الموقف الغربى غير الموضوعى !

ومن نتائج هذه الرؤية العامة فيما يتعلق بمدرسة الإسكندرية الفلسفية ؛ إنها فى المقام الأول مدرسة فلسفية تختلف فى خصائصها وفى التعاليم الفلسفية التى سادت بين تياراتها عن الفلسفة اليونانية ومدارسها . وقد افردنا فصلا خاصا حددنا فيه خصائص هذه المدرسة وما يميزها عن المدارس الفلسفية اليونانية السابقة عليها أو المعاصرة لها ، كما حاولنا قدر الاستطاعة تحليل ما توافر لدينا من نصوص لفلاسفة الإسكندرية أنفسهم مستعينين فى ذلك ببعض الدراسات المتخصصة حول هؤلاء الفلاسفة ومذاهبهم وحول مدرسة الإسكندرية وفلاسفتها عموما .

وقد كانت هذه المنهجية التى التزمنا بها وراء العديد من النتائج الهامة التى سيجدها القارئ منبثة بداخل كل فصل من الفصول التى تتكون منها هذه الدراسة ، ووراء استشرافنا لآفاق بعض الدراسات المستقبلية التى يمكن أن يضطلع بها الباحثون العرب فيما بعد .

ان هذا الكتاب الذى بين أيديكم ينقسم إلى قسمين : وقد خصص القسم الأول للحديث عن البيئة الفكرية لمدرسة الإسكندرية ، ويشتمل هذا القسم على فصلين ؛ الأول عن « الإسكندرية : المكان والزمان » ، والثانى عن « الخصائص العامة لمدرسة الإسكندرية الفلسفية » . وقد استعرضنا فى الفصل الأول نشأة مدينة الإسكندرية وجامعتها ومكتبتها

---

(١) انظر كتابنا : نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية ، صدر عن مكتبة مدبولى بالقاهرة ، ١٩٩٣م ، خاصة الفصل الأخير من القسم الثانى .

وسكانها وأهم معالمها ليتضح أمامنا الجو الفكرى العام الذى ساد المدينة قبل أن تظهر التيارات الفلسفية فيها ، أما فى الفصل الثانى فقد حاولنا أن نحدد فى ضوء ما سبق عرضه فى الفصل الأول الخصائص العامة لمدرسة الإسكندرية الفلسفية بعدما حاولنا تعريف « مدرسة الإسكندرية » وتحديد المقصود بها وذلك فى ضوء محددات معينة ساعدتنا على معرفة المعالم الواضحة لهذه المدرسة والاتجاهات الفكرية التى ظهرت فيها .

وقد مهد هذا القسم بفصليه بصورة مرضية للقسم الثانى الذى انصب على دراسة الاتجاهات الفكرية المتباينة فى مدرسة الإسكندرية والتى تبلورت أمامنا فى ثلاث اتجاهات أساسية هى : الاتجاه التوفيقى الدينى ، والاتجاه التوفيقى الفلسفى ، ثم الاتجاه الهرمسى .

وقد درسنا هذه الاتجاهات فى أربعة فصول ؛ فقد خصصنا الفصل الثالث لدراسة الاتجاه التوفيقى الدينى لدى اليهود حيث درسنا ظروف ظهور ونشأة هذا التيار اليهودى فى الإسكندرية ثم خصصنا الحديث بعد ذلك عن أهم ممثليه : أريستوبولس وفيلون اليهوديين الإسكندرانيين .

أما الفصل الرابع ، فقد استكملنا فيه دراسة هذا الاتجاه التوفيقى الدينى ؛ حيث خصص لدراسة التيار التوفيقى لدى المسيحيين منذ ظهور مدرسة الموعظين أو المدافعين عن الدين بالإسكندرية ، وركزنا الحديث بعد ذلك عن أهم أعلام هذا التيار من الإسكندرانيين وخاصة كلمنت وأوريجين .

أما الفصل الخامس ، فقد خصص لدراسة الفلسفة الهرمسية ، وقد حاولنا فى هذا الفصل ارجاع هذه الفلسفة التى شاعت فى الإسكندرية فى القرون الثلاثة الأولى للميلاد إلى أصولها المصرية القديمة ، وذلك استنادا إلى المصادر العربية القديمة ، إذ أننا نعتقد فى ضرورة الربط بين ما تقدمه تلك المصادر نقلا عن هرمس الهرامسة فى مصر القديمة فى القرون السابقة للميلاد وبين المؤلفات الهرمسية التى ظهرت فى هذه القرون الميلادية الأولى وكان لها تأثيرها القوى فى ذلك العصر . وقد قدمنا عرضا لأهم جوانب تلك الفلسفة الهرمسية خاصة ما يتوافق فيه ما تقوله النصوص الهرمسية التى ظهرت فيما بعد الميلاد مع مانقلته المصادر العربية القديمة عن هرمس الهرامسة .

أما الفصل السادس ، فقد خصص لدراسة الاتجاه التوفيقى الفلسفى ، وقد جاء ترتيب هذا الفصل بعد الفصل السابق نظرا للأثر الهرمسى الواضح على فلاسفة هذا الاتجاه فى الإسكندرية، وعلى المتأثرين بهم فى أرجاء العالم القديم ثم فى العصور الوسطى .

وقد ركزنا الحديث فى هذا الفصل على أهم علمين على هذا الاتجاه وهما : أمونيوس

ساكاس وتلميذه الشهير أفلوطين ، وما قدماه من فلسفة متميزة عُدت الصورة الناضجة لفلسفة مدرسة الإسكندرية ؛ حيث انكب أفلوطين على وجه الخصوص على دراسة أهم الأفكار الفلسفية والدينية التى سادت الإسكندرية ، وتعرف على أهم مفكريها ، وعلى العقائد السائدة فيها بل وفى غيرها من بلاد الشرق القديم ، فضلا عن أنه كتب فلسفته فى روما واحتكاكه المباشر بتلاميذ المدارس الفلسفية اليونانية هناك ، فقد كان تلاميذه من اليونانيين أمثال فورفريوس قد دفعوه دفعا نحو مَنْطقة فكره والاستناد فيه إلى أقوال فلاسفة اليونان ، مما جعله يمزج فى فلسفته بين الطابع الشرقى الإشراقى الصوفى وهو الطابع الأصيل الذى تربى عليه وبين بعض آراء فلاسفة اليونان خاصة أفلاطون وأرسطو والرواقيين .

أما الفصل السابع والأخير ، فقد خصصناه لدراسة تأثير فلسفة الإسكندرانيين فى العالم القديم ، وبيّنا فيه كيف انتشر الفكر الفلسفى الإسكندرى خاصة بصورته الأفلوطينية فى كل أرجاء العالم القديم ، وخصصنا الحديث عن بعض تلامذة الفلسفة الأفلوطينية مثل فورفريوس ويامبليخوس وابرقلس ودمسقيوس ، وأوضحنا كيف كانوا فى فلسفاتهم امتدادا لفلسفة الإسكندرية .

كما تطرقنا وبصورة سريعة إلى بيان مدى انتشار الفكر الإسكندرى فى فلسفة العصور الوسطى بصورتيها المسيحية والإسلامية حيث ألمحنا إلى أن النزعة التوفيقية التى سادت فلسفة العصور الوسطى إنما كانت ميراثا إسكندرانيا فى المقام الأول .

وبعد ، فإنى أتمنى أن يكون لهذه الدراسة أثرها فى ازدياد الاهتمام بمدرسة الإسكندرية الفلسفية القديمة . وأن يكون ماقمنا به من جهد متواضع فيها دافعا للدارسين على التركيز فى دراساتهم المستقبلية على مواطن الأصالة لدى فلاسفتها .

كما اتمنى أن أكون بهذه الدراسة قد نجحت فى تقديم أحد الأمثلة التطبيقية على كيفية التأريخ للفلسفة من منظورنا الشرقى – العربى الإسلامى دون اغفال أو إهمال للرؤى الأخرى سواء بالاستفادة منها أو بالرد على مقولاتها المتعصبة العنصرية !

وأخيرا أتمنى أن تكون هذه الدراسة قد استكملت نقصا فى مجال الدراسات الفلسفية القديمة عموما والفلسفة الشرقية خصوصا .

والله ولى التوفيق

د . مصطفى النشار

العين فى ١٤/١٢/١٩٩٣م

القسم الأول

البيئة الفكرية العامة لمدرسة الإسكندرية

الفصل الأول :

- الإسكندرية : المكان والزمان والحياة الفكرية

الفصل الثانى :

- الخصائص العامة لمدرسة الإسكندرية الفلسفية

الفصل الأول

الإسكندرية : المكان والزمان والحياة الفكرية

تمهيد :

إن دراسة مدرسة فكرية بعينها يتطلب حتما معرفة زمانها ومكانها ؛ فمعرفة ما يحيط بهذا الزمان الذى أسست فيه والمكان الذى قامت عليه من معلومات تاريخية تكون مفيدة بلا شك فى معرفة أصل شخصيات هذه المدرسة والبيئة الفكرية التى نشأوا فيها .

وهذا الأمر يكون أكثر أهمية حينما تتعلق الدراسة بمدرسة الإسكندرية الفلسفية بالذات ؛ حيث أن ثمة خلافات كثيرة بين مؤرخى الفلسفة حول هذه المدرسة ؛ فالكثيرون منهم يعتقدون أن لا وجود لهذه المدرسة أصلا وينسبون الفلاسفة الذين ظهروا فى هذه المدينة القديمة — مدينة الإسكندرية — إلى الفلسفة اليونانية ، ويفضلون تسمية المدارس الفلسفية التى ظهرت فيها نسبة إلى أفلاطون أهم الفلاسفة اليونان الذين أثروا بأفكارهم فى تشكيل فكر أعلام هذه المدارس !!

ولعل السبب الرئيسى الذى جعلهم يعتقدون هذا الاعتقاد ، ويذهبون هذا المذهب ، أن الإسكندرية مدينة أسسها الإسكندر المقدونى وسكنها كثير من اليونانيين ! فهل هذا وحده يعد سببا كافيا للنظر إلى كل نتاج الإسكندرية الفلسفى على أنه نتاج يونانى ؟ ! وبعبارة أخرى هل يعد غزو الإسكندر لمصر وتأسيسه لمدينة فيها سببا كافيا للنظر إليها على أنها مدينة يونانية نشأة وفكرا ؟ !

أولاً : الإسكندر والإسكندرية :

إن تساؤلات عديدة ينبغى أن تُثار ويُجاب عليها حتى نتعرف على علاقة الإسكندر واليونان بالإسكندرية ؛ وأهم هذه الأسئلة : هل كان لهذه المدينة وجود قبل الإسكندر ؟ وهل كان كل سكانها من اليونانيين ؟ وهذان السؤالان يتعلقان بتاريخ المدينة وجغرافيتها وسكانها . والاجابة عليهما تقودنا إلى تساؤلات أخرى حول المناخ الفكرى الذى ساد هذه المدينة قبل وبعد تأسيس الإسكندر لها ، وهذا ما يقودنا تلقائيا إلى التعرف على ملامح الفكر الإسكندرى ومدى اتصاله بالفكر اليونانى .. الخ .

إن أحدا لا يشك فى أن الإسكندر هو مؤسس الإسكندرية أو على الأقل هو الذى

أمر بينائها ، والمأثور في ذلك هو رواية المؤرخ بلوتارخ Plutarch الذي روى أن الإسكندر بعد فتحه لمصر جاءه في نومه حلما غريبا رأى فيه شيخا أبيض الشعر جليل الخلقة يقترب منه وينشده تلك الأبيات :

في وسط البحار التي تسبح فيها مصر
قامت جزيرة فاروس الذائعة الصيت

ولم تكن هذه الأبيات إلا بعض أبيات « الأوديسة » قصيدة هوميروس الشهيرة . ولما أفاق الإسكندر من نومه ذهب لرؤية تلك الجزيرة ، وأمر مهندسيه بتصميم مشروع معماري ضخم لبناء مدينة عظيمة يملأها باليونانيين ويعطيها اسمه على هذه الجزيرة[١] .

وعلى الرغم من أن رواية بلوتارخ هذه تتفق وطبيعة الإسكندر ومعالم شخصيته إلا أنها لا تعطينا فكرة واضحة عن الأغراض الحقيقية التي من أجلها أمر الإسكندر بتأسيس هذه المدينة الجديدة[٢] .

وقد شغلت هذه المسألة المؤرخون المحدثون وانتهوا من بحثها إلى الاشارة إلى ثلاثة احتمالات ربما تكون هي هدف الإسكندر من تأسيسه للمدينة ؛ أولها : أنه أراد أن يجعل من الإسكندرية مركزا لامبراطورية تتكون من دول البحر المتوسط وهو احتمال مستبعد لأن الإسكندر لم يتوقف في غزواته عند مناطق البحر المتوسط بل اتجه إلى غزو دول أسيا البعيدة عن البحر المتوسط . وثانيها هو ما ردده بعض المؤرخين حول أنه أراد أن تكون هذه المدينة عاصمة لكل الامبراطورية العالمية التي حلم بتأسيسها ، وهو احتمال مستبعد أيضا لأن الإسكندر كان يمكنه أن يتخذ من مدينة بابل هذه العاصمة لامبراطوريته العالمية نظرا لأنها كانت أفضل من الناحية الجغرافية والتاريخية ، كما كان بامكانه أن يتخذ من أثينا هذه العاصمة المرجوة لما لها من مكانة خاصة في بلاد اليونان التي أتى منها غازيا بلاد الشرق ، ولما كانت تتمتع به من شهرة واسعة في مختلف المجالات .

أما الاحتمال الثالث وهو الأقرب إلى التصديق ، فهو أنه بعد استيلاء الإسكندر على ميناء صور الذي كان من أكبر الموانئ التجارية في شرق البحر الأبيض المتوسط أراد إنشاء ميناء أخر يسبغ عليه الصفة اليونانية ويكون بديلا لميناء صور في التحكم في تجارة البحر المتوسط وخاصة أن مصر لم يكن لها في ذلك الوقت ميناء يليق بها على شاطئ البحر المتوسط[٣] .

إن استكمال البحث التاريخي حول هذا الموضوع يقودنا إلى التنبيه إلى أنه ليس معنى

تصديقنا لهذا الاحتمال الأخير ، أن مصر كانت خلوا من الموانئ أو من المدن بهذه المنطقة ؛ فالمنطقة والميناء قديمين قدم مصر ذاتها فيما يبدو إذ أن أحد علماء الآثار ويدعى جاستون جونديه قد اكتشف أرضية ميناء كاملة شمال وغرب جزيرة فاروس بعرض ثمانية أمتار غارق تحت الماء ، وهذا يؤكد أن الطريقة المستخدمة فى بناء هذه الأرصفة لا تنتمى إلى العصر اليونانى ويحتمل أن تكون أقدم من ذلك بكثير . إن جونيه يؤكد أن هذا الميناء المكتشف ميناء مصرى أصيل حيث أن طريقة بناءه تتفق مع الطرز المعمارية وطرق البناء المستخدمة فى الدولة المصرية الحديثة ، ويرجح أن يعود تاريخه إلى رمسيس الثانى أو الثالث الذى أنشأه لحماية سواحل مصر ، ثم غرق تحت الماء بفعل العوامل الطبيعية المتغيرة(٤) .

إن المكان إذن قديم ، والمنطقة كانت ذات تاريخ بشرى معروف ؛ فأسماء جزيرة « فاروس » التى وردت فى قصائد هوميروس و « راكوتيس » التى ذكر استرابون أنها كانت محطة لبعض صيادى السمك من المصريين و « راقوده » التى أسس الإسكندر عليها المدينة الجديدة كانت معروفة قبل مجيئه إلى مصر ، كما أن « راقوده » كانت فيما يقول المؤرخون بمثابة المنفذ الرئيسى بين مصر وممالك البحر المتوسط ، وكانت مركزا تجاريا هاما مع بلاد الاغريق فى عصر الأسرات السادسة والعشرين والتاسعة والعشرين والثلاثين ، ولعل ما دفع الإسكندر إلى اختيار هذا الموقع ليقيم عليه المدينة الجديدة هو سهولة الاتصال من خلاله بالعالم الاغريقى(٥) .

ولعلنا الأن قد أحطنا علما بالمكان الذى اختاره الإسكندر لبناء الإسكندرية وعرفنا بعض دوافعه لبناء هذه المدينة الجديدة على أنقاض ميناء قديم وبين قرى مصرية أصيلة .

ويبقى أن نعرف أن بناء المدينة ذاتها لم يتم فى عهد الإسكندر نفسه ؛ فما قلناه عن أن الإسكندر هو مؤسس المدينة لم يكن يعنى سوى أنه أعطى تعليماته ببناء المدينة ، ولم يكن باستطاعته — على حد تعبير سارتون — أن يفعل أكثر من ذلك(٦) ، إذ أن المؤسس الحقيقى للمدينة هو بطلميوس سوتير .

ومما يؤكد ذلك أن الإسكندر كان قد أعطى أوامره ببناء المدينة وغادر مصر بعد ذلك بقليل ، كما أن بطلميوس الذى تولى أمر إدارة مصر آنذاك قد اتخذ من مدينة ممفيس أول مقر لحكومته ، ولما حصل بطلميوس على جثمان الإسكندر بعد وفاته فى بابل عام ٣٢٣ ق .م أحضره إلى ممفيس ثم تم نقله بعد ذلك إلى الإسكندرية حينما اكتمل بناؤها واتسعت وصارت عاصمة مملكة البطالمة(٧) .

ثانيًا : تخطيط مدينة الإسكندرية وسكانها :

لقد أسست الإسكندرية لا لتكون عاصمة للدولة فحسب ، بل لتكون مدينة عالمية ، وذلك للمرة الأولى من نوعها[٨] فى تاريخ المدن ، وكان اليونانيون الذين خططوا لبناء المدينة من المهندسين المعماريين العظماء الذين لا تقتصر عظمتهم على بناء المعابد فحسب بل تمتد إلى بناء مدن بأكملها ، وليس هذا بعجيب ؛ فقد شرح هيبوداموس الملطى الأسس المادية والروحية لتخطيط المدينة فى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد[٩] .

لقد عهد الإسكندر المقدونى بتخطيط مدينة الإسكندرية إلى بينوكراتيس الرودسى الذى كان أعظم المهندسين المعماريين فى عصره ؛ إذ ينسب له العديد من الانجازات المعمارية والفنية الضخمة مثل تصميمه لمعبد ارتميس بمدينة أفسوس ، وتصميمه للتمثال الضخم الذى نحت للإسكندر فى احدى قمم جبل آثوس[١٠] . الخ .

وتتفق المصادر على أن مدينة الإسكندرية قد بنيت على مساحة ضيقة من الأرض يحدها من الشمال البحر المتوسط ومن الجنوب بحيرة مريوط ، ويتوسطها طريقان كبيران أحدهما أطول من الآخر ؛ والأطول كان يسمى الطريق الكانوبى ويمتد من الشرق إلى الغرب ، والأقل طولا يقع عموديا على الطريق الأول . وبالطبع فقد كان مركز المدينة يقع عند تقاطع هذين الطريقين الرئيسيين أو بالقرب منهما . وكانت شوارع المدينة الأخرى موازية لهذين الطريقين الرئيسيين بما يشبه تقسيم رقعة الشطرنج .

ومن المرجح أن تكون المدينة قد قسمت إلى أربعة أحياء حسب تقاطع الطريقين الرئيسيين فيها ، وقد سميت هذه الأحياء الأربعة بالأحرف اليونانية الأولى وكان أبعد هذه الأحياء يقع في الغرب وكانت غالبية سكانه من المصريين ، وكان الحى الشمالى الشرقى حى اليهود ، أما الحى الجنوبى الشرقى فقد احتوى على القصر الملكي والمتحف والمكتبة ومقابر البطالمة وضريح الإسكندر ودار الصنعة البحرية والكثير من الحدائق الفسيحة[١١] .

ويتضح من ذلك أن سكان الإسكندرية القديمة كانوا خليطا من أجناس مختلفة بلغ عددهم فى عام ٢٠٠ ق .م — حسبما يقول ول ديورانت — حوالى أربعمائة ألف أو خمسمائة ألف[١٢] ، كان معظمهم من الوطنيين المصريين ، وطبقة حاكمة قليلة العدد من المقدونيين واليونانيين بالإضافة إلى جالية يهودية كبيرة وبعض السوريين والعرب والهنود والفرس[١٣] .

واللافت للانتباه في سكان الإسكندرية فى ذلك الزمان هو الجالية اليهودية التى قدر البعض عددها بحوالى خمس السكان[١٤] ، ولعل ذلك يرجع إلى عوامل عديدة أهمها ؛

أنها أسست كما قلنا كمدينة عالمية مفتوحة . فضلا عن أن فلسطين موطن العبرانيين كانت جزءا من المملكة البطلمية حتى حوالى عام ١٩٨ ق .م ، كما أن مصر كانت – كما هو معروف – موطنا للعبرانيين منذ القرن السابع قبل الميلاد ثم قدم إليها كثيرون من تجار اليهود فى أعقاب غزو الفرس لها ، ويقال أن الإسكندر قد شجعهم على الهجرة إليها وعرض عليهم أن يكون لهم فيها ما لليونانيين من حقوق سياسية واقتصادية ، وقد سار بطلميوس على سياسة الإسكندر فدعى الكثيرين من أثرياء العبرانيين للإقامة فى الإسكندرية ومزاولة الأعمال التجارية والمالية فيها[١٥] .

وقد سبّب يهود الإسكندرية الكثير من القلاقل للدولة البطلمية فيما بعد ؛ إذ لم ينجح اليونانيون فى صبغهم بالصبغة الاغريقية[١٦] . كما لم ينجحوا فى ذلك مع بقية السكان إذ احتفظت الكثرة الغالبة من أهل الإسكندرية بشرقيتهم فى كل شىء ، لكن براعة اليهود التجارية والاقتصادية وعنصر يتهم الدينية جعلت منهم طائفة ثقيلة الوطأة على المصريين واليونانيين الذين اعتادوا جميعا وحدة الدين والدولة مما جعلهم يأنفون من محاولة اليهود الاستقلال دينيا وثقافيا كعادتهم كما لم يرضيهم النشاط الاقتصادى الحاذق لليهود .

وسرعان ما أدرك اليهود أضرار ذلك التنافس وهذا الصراع فبذلوا جهدهم لتخفيف حدة الغضب من عزلتهم الاجتماعية ، ونجاحهم فى الأعمال المالية والتجارية ، فأخذوا يتكلمون اليونانية وإن ظلوا متمسكين بدينهم كما أخذوا يدرسون الآداب اليونانية ويكتبون فيها كغيرهم من سكان الاسكندرية ، كما سعوا إلى ترجمة كتابهم المقدس إلى اليونانية حيث قامت طائفة من علماء اليهود بالإسكندرية فى عهد بطلميوس الثانى على الأرجح بترجمة التوراة العبرية إلى اللغة اليونانية[١٦] .

وإذا كان المصريون قد انحازوا لليونانيين فى هذا الجانب من الصراع ضد اليهود ، فإنهم قد انحازوا لليهود ضد اليونانيين فيما هو أهم وأخطر ؛ ألا وهو رفضهم لعملية الأغرقة التى حرص الغزاة اليونان على فرضها على المصريين سواء كانوا من الوطنيين العاديين أو من العبرانيين المنتمين للطائفة اليهودية .

وهنا ينبغى أن نلاحظ مع ول ديورانت « أن عملية الأغرقة قد أخفقت فى مصر اخفاقا تاما مع المصريين واليهود على السواء ، وكان سبب هذا الاخفاق أن المصريين فى خارج الإسكندرية – وفيها أيضا على ما أعتقد أنا – قد عضوا بالنواجذ على دينهم وعلى لباسهم وعلى أساليبهم التى ورثوها من أقدم الأزمنة »[١٧] ، ولعل ذلك يرجع من جانب أخر إلى « أن اليونانيين كانوا يرون أنهم فاتحون وليسوا كغيرهم من الخلق ، ولم يهتموا

بإقامة مدن يونانية جنوب الوجه البحرى ، أو بتعلم لغة المصريين ، كما أن قوانينهم لم تكن تعترف بالزواج بين المصريين واليونان »[١٨] ، هذا على الرغم من « أن بطلميوس الأول قد حاول أن يوحد الدينين اليونانى والمصرى بقوله إن سرابس وزيوس إله واحد وشجع من جاء بعده من البطالمة أهل البلاد على أن يتخذوهم آلهة يعبدونها لكى يقدموا بذلك للأهلين المختلفى الأجناس معبودا مشتركا لا يلقون صعوبة فى عبادته ، ولكن المصريين الذين لم تكن لهم مطامع فى المناصب العامة لم يلقوا بالا لهذه العبادات المصطنعة ، وأما الكهنة المصريون الذين جردوا من ثرواتهم وسلطتهم والذين كانوا يعيشون من الأموال التى تمنحهم اياها الدولة فقد ظلوا صابرين ينتظرون انحسار هذه الموجة اليونانية »[١٩] .

وكل ذلك يؤكد فى رأى ديورانت « أن الغلبة لم تكن فى الإسكندرية آخر الأمر للصبغة اليونانية »[٢٠] ، بل كانت الغلبة فى الواقع لتمصير كل ما هو يونانى ليس على الصعيد الثقافى والفكرى فقط ، بل أيضا على الصعيد السياسى . ويؤكد ذلك قول ويلز — صاحب « معالم تاريخ الإنسانية » — « الحق أن القول إن مصر هى التى غلبت البطالمة سياسيا وضمتهم إليها أدنى إلى الصواب من القول بأن المقدونيين هم الذين سادوا مصر وحكموها »[٢١] ؛ لأن ما حدث « كان عودة إلى الأفكار السياسية المصرية أكثر منه محاولة لصبغ حكومة البلاد بصبغة هللينية ، فلقد أصبح بطلميوس هو الفرعون الملك الإله ، كما أن نظامه الإدارى كان امتدادا للتقاليد القديمة من عهد بيبى وتحتمس ورمسيس ونخاو »[٢٢] .

ثالثًا : جامعة الإسكندرية القديمة (الموسيون) :

يكاد يجمع المؤرخون على أن الإسكندرية كانت موطنا لأقدم جامعة متكاملة عرفها التاريخ القديم ، بينما الحقيقة أنه قد سبقها فى مصر ذاتها معهد أو جامعة مدينة « أون » القديمة ، والتى كانت موطنا لتعلم الكثيرين من فلاسفة اليونان القدامى أمثال طاليس وفيثاغورس وديمقريطس وأفلاطون[٢٣] .

على أى حال ، فلقد كانت الجامعة (الموسيون) من أهم معالم المدينة منذ انشائها ؛ فقد كان بطلميوس الأول والثانى حريصين على نشر الثقافة اليونانية وأنشئ معهد العلوم « الموسيون » بالإسكندرية ليكون نواة لهذه الجامعة المتكاملة التى استهدفت نشر الثقافة اليونانية فى العالم الشرقى ، إذ أن لفظة « موسيون » فى اللغة اليونانية « تعنى دار آل الموساى أى ربات المعرفة وهن بنات الإله زيوس والإلهة منيموسونى » أى إلهة الذاكرة وهن كذلك راعيات العلوم الإنسانية[٢٤] .

ويبدو أن هذا لم يكن فقط هدف البطالمة من انشاء جامعة الإسكندرية ومكتبتها ، إذ يرى د . لطفي عبد الوهاب انهم استهدفوا أيضا تحقيق غرض دعائى سياسى حيث كانوا يربطون بين السياسة والثقافة ، وقد دلل على ذلك بواقعة تنكيل بطلميوس الثامن بعلماء الإسكندرية وتشتيتهم أثناء نزاعه مع السكندريين لدرجة أنه كاد أن يقضى عليهم قضاءًا تامًا[٢٥] .

ولا يستطيع الباحث المدقق أن يتجاهل هذا الأمر الذى لفت انتباهنا إليه د . لطفى ؛ فقد كان الارتباط وثيقا بالفعل عند اليونانيين عموما بين الثقافة والسياسة ، وخاصة إذا تعلق الأمر بالنزعة العنصرية اليونانية ، فهذه النزعة هى التى دفعت الإسكندر نفسه إلى غزو الشرق ، فهو لم يقم بهذا الغزو ليحقق السيادة العسكرية والسياسية فقط ، بل أيضا ليحقق السيادة للثقافة اليونانية وينشرها فى بلاد الشرق[٢٦] .

لقد بدأت الجامعة إذن بتأسيس المتحف (الموسيون) ليس على النمط الذى نفهمه منه بالمعنى المعاصر ؛ إذ لم تعد كلمة المتحف تعنى فى عصرنا الحالى إلا الدلالة على بناء يشتمل على مجموعة أو مجموعات أثرية أو فنية ، بينما كان المعنى قديما يختلف تماما ؛ حيث أن كلمة « الموسيون » — كما أشرنا من قبل — كانت أقرب إلى الإشارة إلى معهد للعلوم أو إلى جامعة بالمعنى الحديث .

وقد وصف سترابون Strabon فى نص شهير له هذا « الموسيون » بقوله « أنه كان جزءا من القصور الملكية ، وكان له ممرا عموميا ، وبه رواق مسقوف به مقاعد ، ودار كبيرة متسعة بها قاعة يتناول فيها رجال العلم طعامهم بصورة مشتركة ، كما كانوا يعيشون عيشة مشتركة ويشرف عليهم وعلى المعهد ذاته أحد الكهنة الذين يعينهم الملك[٢٧] .

وهذا النص رغم قلة ما جاء فيه ، يوضح أمامنا صورة الموسيون فى بداية انشائه ؛ فالموسيون لم يكن معهدا ملكيا فحسب بل كان جزءًا من القصور الملكية ، لأنه لم يكن ممكنا بالطبع أن يتم انشاء شيء دون إذن من الملك ، كما أنه قد شغل بعض الأبنية فى الجزء المخصص للسكن الملكى فى الإسكندرية . وبناءا على ذلك ،فلاشك أن الكاهن الذى كان يتولى الإشراف على هذا المعهد وعلى علمائه كان يعينه الملك . ومن الطريف كذلك أن علماء ذلك المعهد كانوا يعيشون حياة مشتركة سواء فى طعامهم وشرابهم أو فى ابحاثهم .

ويرى جورج سارتون أنه ليس ثمة دليل واضح على أن الموسيون كان مستخدما لأغراض التدريس على نطاق واسع ، بل ربما كان التدريس فيه يتم فقط على أرفع المستويات التدريسية ؛ أى ذلك الذى يتم بين أستاذ وتلاميذه ومساعديه دونما اجراء

امتحانات أو تقدير درجات ، وان كانت هناك وسيلة أخرى للتقييم ، تلك التى تظهر فى احساس الأستاذ وتلاميذه بأنهم قد قاموا بعمل جيد وهذه علامة النجاح ، أو أن يعاقبوا بالطرد من الموسيون وهذه علامة فشلهم[٢٨] .

لقد كان « الموسيون » منشأة علمية حكومية يمكن مقارنتها كما قلنا بالجامعات الحالية لولا أنه كما رأينا لم يكن يضم فصولا بالمعنى الحديث ، كما يحدث الآن . لقد كان فى واقع الأمر مقرا للعلماء والباحثين والمفكرين الذين يفدون إليه من مختلف البلاد ليلتقوا ويتناقشوا ويتباحثوا فى مسائل بعينها ، فهو ولاشك « كان يعد الطلبة لمستقبلهم العلمى والعملى »[٢٩] من خلال التقائهم بأساتذة وعلماء الإسكندرية المقيمين ، ومن خلال حلقات الدرس والمناقشة التى كانت تجرى بين الجميع ، وبالاستعانة بالمكتبة الضخمة الملحقة بالمعهد وبغيرها من المكتبات ، وأيضا من خلال تلقى الدروس العملية والتدرب على استخدام الآلات الفلكية التى اشتمل عليها « الموسيون » التى يمكن أن تشكل ما يمكن أن نسميه بالمرصد ، وكذلك باستخدام قاعة التشريح التى كانت معدة لتدريب طلاب الطب ودارسى وظائف الأعضاء .

وقبل أن نختتم الكلام عن الموسيون تجدر الاشارة إلى اسهامات بعض رجاله من العلماء المؤسسين له ، اذ لا يمكن أن نتصور ازدهار معهد علمى بدون اسهامات أساتذة وعلماء شاركوا فى وضع التصور الأول له ، وفى تأسيس التقاليد العلمية المرعية فيه .

ولقد كان أهم العلماء الذين أسسوا وأرسوا هذه التقاليد فى الموسيون رجلان هما : ديمتريوس الفاليرى وستراتون اللامبساكى .

أما ديمتريوس الفاليرى فقد كان كاتبا وسياسيا حظى باحترام وتقدير الأثينيين لفترة من الزمان ، إلا أن حكمه المطلق وصرامته وعدم تهاونه واسرافه جلب عليه الكثير من الخصوم . وقد كان ديمتريوس على الصعيد العلمى والفكرى تلميذا لثيوفراسطس خليفة أرسطو فى رئاسة « اللوقيون » .

ويقال أن ديمتريوس قد لجأ إلى الإسكندرية فى عصر بطلميوس سوتر الذى رحب به ، وعهد إليه بالاشراف على « الموسيون » . والمرجح أنه كتب معظم مؤلفاته فى الإسكندرية ، وكانت هذه الكتب نواة لمكتبة الإسكندرية التى ربما كان هو أول مدير لها . وحين تولى بطلميوس فيلادلفوس العرش عام ٢٨٥ ق .م أفل نجمه ونفى إلى الصعيد ومات هناك عام ٢٨٣ ق .م[٣٠] .

أما ستراتون اللامبساكى ، فقد كان أيضا من تلاميذ أرسطو ، وقد استدعاه بطلميوس

الأول إلى مصر حوالى عام ٣٠٠ ق .م ليقوم بمهمة تعليم ابنه وولى عهده حتى عام ٢٩٤ ق .م . وقد أقام بضعة أعوام فى الإسكندرية ثم عاد إلى أثينا ليتولى رئاسة « اللوقيون » بعد وفاة ثيوفراسطس ، وظل يشغل هذا المنصب ثمانية عشر عاما .

وقد قام ستراتون أثناء السنوات التى قضاها بالإسكندرية بدور كبير فى اضفاء الطابع العلمى على « الموسيون » ، اذ لم يكن ذلك فى استطاعة الخطيب ديمتريوس الفاليرى أو الشاعر فيليتاس لأن كلا منهما لم يكن مهتما بالعلوم ، بينما كان ستراتون — فيما يقول سارتون — متفوقا فى فروع المعرفة عامة ، وفى الطبيعيات على وجه الخصوص .

وقد حاول ستراتون أن يقيم الطبيعيات على أسس تجريبية وضعية وأن يحررها من البحث الذى لا طائل من ورائه عن العلل الغائية ، كما حاول أن يؤلف بين المثالية والتجريبية ، وأن يشجع على التجربة دون الاستنباط من المسلمات الميتافيزيقية ، وليس معنى أنه ركز فى ابحاثه على العلم والتجربة أنه تجاهل الأخلاق باعتبارها أحد فروع الفلسفة الهامة لأنه بفضل رئاسته للوقيون كان لابد وأن يهتم بكل فروع الفلسفة .

وعلى كل حال ، فإنه من المؤكد أن ستراتون — فيما يرى سارتون — كان أولا وقبل كل شىء « عالما طبيعيا وكان انشاء معهد العلوم السكندرى أهم مآثرة وأعظمها »(٣١) .

ويمكننا فى ضوء ما سبق أن نؤكد على أن ديمتريوس الفاليرى وستراتون قد أسسا « الموسيون » على جناحين هما : الأدب والعلوم ، وقد اختلطت هذه الأداب وتلك العلوم بالفلسفة التى كان الاثنان قد درساها وتعلماها فى المدرسة الأرسطية « اللوقيون » . وفى هذا الاطار يمكننا أن نفهم ومنذ البداية تلك الروح الفكرية التى سادت « الموسيون » والتى ستشكل فيما بعد أهم خصائص مدرسة الإسكندرية الفلسفية .

رابعًا : جامعة الإسكندرية القديمة (المكتبة) :

لم يكن ممكنا أن يؤدى « الموسيون » دوره كجامعة علمية بدون المنشآت الأخرى المساندة ، خاصة المكتبة(٣٢) التى انشئت فى عهد بطلميوس الأول لتكون « أثرا أخلد وأبقى » من الموسيون(٣٣) .

وقد انشئت هذه المكتبة لا لتكون مجرد خزانة للكتب ، بل لتكون أيضا بمثابة دار نشر للدولة ، وقد روعى أن تكون المكتبة ودار النشر ذات طابع موسوعى يهدف إلى الإحاطة الشاملة بكل شىء وبشتى المعارف ، فلو أحضر أى انسان غريب عن مصر أى

كتاب حتى ولو كان غير معروف كان لزاما عليه أن يقدمه لينسخ منه الناسخون نسخة تضاف إلى مجموعة الكتب الموجودة بالمكتبة[٣٤] .

وكان للمكتبة — فيما يقول ويلز — تجارة مع الخارج ، فلم تقتصر مهمتها على حفظ الكتب ليستخدمها الدارسون داخل المكتبة ،بل كان من مهمتها أيضا بيع الكتب لمن يريد . وكان تنظيم ما يتجمع داخل المكتبة من كتب وترتيبها وكتابة فهارسها عملا يتم بصورة غاية في الدقة تحت اشراف كاليماخوس رئيس المكتبة أيام حكم بطلميوس الثاني والثالث[٣٥] .

وقد قام كاليماخوس نفسه بعمل ثبت لمحتويات المكتبة تكون من حوالى مائة وعشرين لفافة وكان هذا الثبت مرتبا ترتيبا أبجديا يشير إلى كل مخطوطة من مخطوطات المكتبة مصحوبا ببعض الملاحظات التاريخية والنقدية ، ويمكن أن نعتبر هذه الملاحظات القيمة وترتيبها حسب المخطوطات والمؤلفين أول نواة لتاريخ نقدى للأدب اليونانى[٣٦] .

وينبغى الاشارة إلى أن جهود كاليماخوس كانت فى الواقع استكمالا لجهود كل من ديمتريوس الفاليرى الذى كان كما أشرنا فيما سبق أول رئيس لمكتبة الإسكندرية ، وخلفه زينودوتس الأفيسى الذى كان الرئيس الثانى للمكتبة ، فقد سبق كاليماخوس فى بدء عملية تنظيم المكتبة ، ولما كان ميدان تخصصه دراسة الشعر وخاصة شعر هوميروس فقد عمل على جمع لفائف « الالياذة » و « الأوديسة » وعلى التحقق من نصهما وذلك ببيان ما أضيف فى مخطوطاتهما إلى الأصل ، وتوضيح القراءات المختلفة لهذا الأصل ، ثم قام بعمل ثبت لأهم الكلمات الهوميرية[٣٧] . وكان بذلك أول المحققين المدققين فى تاريخ الأدب ودراسة النصوص الأدبية .

وتضم قائمة رؤساء أو أمناء مكتبة الإسكندرية بالاضافة إلى هؤلاء الثلاثة الذين يعتبرون من مؤسسى الدراسات المكتبية فى العالم ، العديد من الأسماء اللامعة من أمثال أبو للونيوس الرودسى الذى ترأس المكتبة فيما بين عامى ٢٤٠ و ٢٣٥ ق .م ، وارتوستين البرقاوى الذى رأسها بين عامى ٢٣٥ و ١٩٥ ق .م ، واريستوفان البيزنطى الذى رأسها فيما بين عامى ١٩٥ و ١٨٠ ق .م ، وابوللونيوس الذى رأسها بين عامى ١٨٠ و ١٦٠ ق .م ، وكذلك اريستارخوس الساموتراقى الذى رأسها فيما بين عامى ١٦٠ و ١٤٥ ق .م[٣٨] .

لقد كانت مكتبة الإسكندرية بفضل جهود هؤلاء الأمناء الأوائل ، وبفضل دعم ملوك البطالمة أفخم مكتبات العالم فى الأزمنة القديمة . وكانت بالتأكيد أكثر تنظيما

وأكثر اجتذابا للباحثين والعلماء من مكتبات أخرى كثيرة عاصرتها أو سبقتها ؛ إذ أنها لم تكن كما يظن البعض خطأ أول المكتبات فى الزمن القديم ، حيث سبقتها بالمفهوم القديم للمكتبة مكتبات أخرى كثيرة ؛ اذ أنه من المؤكد « أن مجموعات من أوراق البردى وجدت فى مصر[٣٩] ، كما وجدت مجموعات من الألواح المسمارية فى بلاد ما بين النهرين ، غير أن أقدم المكتبات التى اشتملت على هذه المجموعات ضاعت وتبعثرت وان كانت بعض ذخائرها قد وصلت إلينا »[٤٠].

كما أننا لا ينبغى أن نتجاهل وجود العديد من المكتبات التى الحقت بالمدارس الفلسفية اليونانية وخاصة المكتبة التى الحقت « بالأكاديمية » الأفلاطونية ، ومثيلتها التى ألحقت « باللوقيون » الأرسطى .فلاشك أن أرسطو بالذات قد أسس مكتبة كبيرة الحقت باللوقيون ، واذا نحن اعتمدنا على ما ذكره سترابون لاعتبرنا أن أرسطو نفسه هو الذى وضع أساس ترتيب المكتبة الملكية فى الاسكندرية[٤١] .

وفى اعتقادنا أن ما ذكره سترابون فيه بعض المغالاة ؛ لأن المعروف أن أرسطو كان قد مات بعد الاسكندر بعام واحد أى فى عام ٣٢٢ ق .م ، وهذا يعنى أنه لم يعاصر على وجه اليقين تأسيس مكتبة الإسكندرية ! وربما يكون قصد سترابون مما نقل عنه أن أرسطو كان صاحب الفضل الأول على أمناء المكتبة الأوائل باعتبارهم من تلاميذه المباشرين أو غير المباشرين .

وفى ختام هذه الاشارات السريعة إلى الجو الفكرى الذى ساد الإسكندرية منذ تأسيسها بفضل معهدها العلمى « الموسيون » ، ومكتبتها الفريدة ، يجدر بنا أن نلاحظ ذلك التكامل الذى كان قائما بين دور هاتين المؤسستين ؛ فقد كان المعهد — كما رأينا فيما سبق — بمثابة مركز البحوث العلمية التجريبية وان لم يغفل القائمون عليه الدراسات الأدبية ، بينما كانت المكتبة هى مركز الدراسات الإنسانية بما اشتملت عليه من مصادر المعرفة الأساسية لهذه الدراسات وأهم نصوصها ومراجعها فى ذلك العصر .

ولا شك أنه اذا ما نظرنا إلى دور المؤسستين معا لاحظنا بوضوح أن وجودهما معا كان له أكبر الأثر فى ازدهار الدراسات الإنسانية ذات الطابع العلمى المقنن والموضوعى ، كما كان له أكبر الأثر فى كثرة اهتمام علماء الطبيعيات بشئون الأدب والدراسات النفسية والدينية ، والدراسات الإنسانية عموما .

ولعل هذا التواصل والتكامل بين الدراسات العلمية التجريبية والدراسات الإنسانية النظرية فى الإسكندرية هو الذى اجتذب إليها مشاهير العلماء والأدباء والمفكرين الذين

توافدوا عليها من كل أنحاء العالم المتأغرق ؛ فقد وفد إليها كاليماخوس الشاعر من برقه ، وهيروفيلوس الجراح والعالم فى التشريح ،وارستراتوس العالم فى وظائف الأعضاء من أسيا الصغرى ، كما أتى هبارخوس الفلكى من نيقيه ، وغير هؤلاء وأولئك عشرات وعشرات أتوا من مختلف الأنحاء . فلقد وصل عدد هؤلاء العلماء فى فترة ازدهار النشاط الثقافى والعلمى فى الإسكندرية إلى نحو مائة ، وكلهم فيما عدا استثناءات قليلة أتوا من بلادهم ليستقروا وليقوموا بعملهم فى الإسكندرية .

وقد بلغ من قوة سمعة الإسكندرية بمعهدها العلمى ومكتبتها خاصة فيما يتعلق بالعلوم العملية حدا جعل أحد المؤرخين القدامى ويدعى امياتوس ماركلينوس يكتب مشيرا إلى ذلك : « أن خير تزكية كان فى امكان أى طبيب أن يحصل عليها هى أن يقال أنه أتم دراسته فى جامعة الإسكندرية »[٤٢] .

ولقد قيل الكثير عن المكانة الفكرية الرفيعة التى كانت للاسكندرية بين مدن العالم القديم ، وقد لخص تارن Tarn المؤرخ المعروف هذه المكانة بقوله « كانت الإسكندرية أعظم مدينة فى العالم المعروف آنذاك ، فقد ظهر فى الممالك الهللينستية الكثير من المكتبات فى انطاكية وبرجاما ورودس وغيرهم ، إلا أن مكتبة الإسكندرية هى التى ذاع صيتها ففاقت كل هؤلاء .. ، واذا كانت أثينا قد احتفظت لنفسها بالفلسفة منذ قديم الزمان ، فإن الإسكندرية قد علت عليها وحجب بهاؤها بريق أثينا فأضحت قبلة العلوم والآداب التى يشد إليها الدارسون رحالهم »[٤٣] .

وقد وصف فاسلييف Vasiliev مكانة الإسكندرية وأثرها فى ثقافة العصر بقوله « لقد علت فوق الجميع اسكندرية مصر كمركز يفيض بواسع الأثر وأعمقه بهاء وعظمة »[٤٤] .

ان هذه المكانة الفريدة التى احتلتها الإسكندرية فى الزمن القديم كواسطة عقد نادر تجمع فيه كل نتاج العالم القديم من علوم وفلسفات وديانات ، جعلها بوتقة انصهرت فيها كل تلك العلوم والفلسفات والديانات ، فامتزجت ونتج عن امتزاجها بلاشك صورة جديدة فريده ميزت فكر الإسكندرية عموما حتى أصبحت علامة على عصر فكرى جديد غالبا ما يطلق عليه « عصر الإسكندرية » . ولعل السؤال الآن عن ملامح تلك الصورة الفريدة لفكر الإسكندرية ، يقودنا إلى الحديث عن خصائص فكر الإسكندرية الذى شارك فى صنعه جميع الإسكندرانيين سواء كانوا من مواطنيها أم من المقيمين على أرضها .

هوامش الفصل الأول

(١) انظر :

Plutarch's Lives in "Great Books of the western world" No. 14 - Plutarch, William Benton Publisher, Encyclopaedia Britanica inc., Thirtieth printing, 1988, pp. 552 - 553.

وانظر كذلك : نجيب بلدى ، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية ، دار المعارف بالقاهرة ص ٣٩ .

(٢) نجيب بلدى ، نفسه ، ص ٤٠ .

(٣) انظر : د . حسين الشيخ : دراسات فى تاريخ حضارة مصر الرومانية ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٧ م ، ص١١٧ .

وانظر أيضا : د . إبراهيم نصحى : تاريخ مصر في عهد البطالمة ، ط ١ ، القاهرة ١٩٤٦ م ، ص١٣ ، وهو ممن يرجحون هذا الإحتمال الأخير .

وانظر فى مناقشة هذه الاحتمالات : محمد عواد حسين : تخطيط مدينة الإسكندرية ، مقال بكتاب : تاريخ الإسكندرية وحضارتها منذ أقدم العصور ، محافظة الإسكندرية ، ١٩٦٣ م ، ص١٣ وما بعدها .

وانظر كذلك : د . السيد عبد العزيز سالم : تاريخ الإسكندرية وحضارتها فى العصر الإسلامى ، مؤسسة شباب الجامعة ١٩٨٢م ، ص١٤ .

(٤) G. Jondet: Atlas Historique de la ville d'Alexandrie, 1921.

نقلا عن : حسين الشيخ ، نفس المرجع السابق ، ص ١١٨ .

(٥) زكى على : الإسكندرية في عهد البطالمة والرومان ، مقال نشر فى كتاب أصدرته الغرفة التجارية بالإسكندرية عام ١٩٤٩ م ، ص٣٤ — ٣٥ .

(٦) جورج سارتون : تاريخ العلم — الجزء الرابع — ترجمة لفيف من العلماء : نشر دار المعارف بالقاهرة ، ١٩٧٠ م ، ص٥٠ .

(٧) انظر : نفس المرجع السابق ، ص ٥١ .

وكذلك : نجيب بلدى ، نفس المرجع السابق ، ص ٤٠ .

(٨) سارتون : نفسه ، ص ٥٣ .

(٩) نفسه .

(١٠) نفسه .

(١١) انظر : نفسه ص ٥٣ — ٥٤ .

وكذلك : قصة الحضارة لول ديورانت ، الجزء الثالث من المجلد الثانى — حياة اليونان — ترجمة محمد بدران ، منشورات الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية ، الطبعة الثالثة ١٩٧٣ م ، ص٧٣ .

(١٢) انظر : قصة الحضارة ، جـ ٣ ، م ٢ ، ط ٣ ص ٧٤ .

(١٣) سارتون : نفسه ، ص ٥٢ .

(١٤) ول ديورانت ، نفس المرجع ، ص ٧٥ .

(١٥) نفسه ، ص ٧٥ — ٧٦ .

وانظر كذلك عن وضع اليهود فى مصر والإسكندرية ، تاريخ العلم لسارتون ، ص٤٧ — ٤٨ .

وأيضا : ما كتبه د . سليم حسن فى كتابة الشهير : مصر القديمة ، الجزء ١٤ ، مطابع دار الكتاب العربى المصرى ، بدون تاريخ ، ص‌ص ٧٢٩ — ٧٧١ .

(١٦) ديورانت : نفسه ، ص ٧٦ — ٧٧ .

(١٧) نفسه ، ص ٧٨ .

وراجع أيضا : سليم حسن ، نفس المرجع ، جـ ١٤ ، ص ٧٩٥ .

(١٨) ديورانت ، نفسه ، ص ٧٨ .

(١٩) نفسه ، ص ٧٨ — ٧٩ .

(٢٠) نفسه ، ص ٧٩ .

(٢١) هـ . جـ . ويلز : معالم تاريخ الإنسانية ، المجلد الثانى ، الكتاب الخامس ، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط ٣ ، ١٩٦٩ م ، ص٤٥٤ .

(٢٢) نفسه ، ص ٤٥٤ ، ٤٥٥ .

(٢٣) انظر : د . مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية ، ط٢ مكتبة مدبولى بالقاهرة ، ١٩٨٨ م ، هامش ص١٨ .

(٢٤) انظر : سارتون ، نفس المرجع السابق ، ص ٧٢ — ٧٣ .

وأيضا : ويلز : معالم تاريخ الإنسانية ، ص ٤٥٥ .

(٢٥) د . لطفى عبد الوهاب : دراسات فى العصر الهللينستى ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨٨ م ، ص١٩٢ — ١٩٣ .

(٢٦) انظر : د . مصطفى النشار : فكر السادة وثقافة التابعين ، مقال نشر بمجلة « العربى » بالكويت ، العدد ٣٥٩ ، أكتوبر ١٩٨٨م .

(٢٧) نقلا عن : سارتون ، نفس المرجع ، ص ٧٣ — ٧٤ .

(٢٨) سارتون ، نفسه ، ص ٧٤ .

(٢٩) نجيب بلدى : نفس المرجع السابق ، ص ٤٢ .

(٣٠) انظر : سارتون ، نفسه ، ص ٧٥ — ٧٦ .
وكذلك : نجيب بلدى ، نفسه ، ص ٤٣ .
(٣١) سارتون ، نفسه ، ص ٧٨ ، ٧٩ .
(٣٢) من الجدير بالذكر هنا أن نعرف أن هذه المكتبة لم تكن أول مكتبة يعرفها المصريون كما يتصور الكثيرون ؛ « فالوثائق تدلنا على أن المصريين منذ أقدم عهودهم كان لهم دور يحفظون فيها كتاباتهم الخاصة بتاريخ بلادهم وعلومهم الدينية والدنيوية ولا أدل على ذلك من قيام مؤسسة « بيت الحياة (بر — عنخ) التى كان يحفظ فيها كل سجلات البلاد التاريخية والفنية والأدبية والدينية » . [سليم حسن : مصر القديمة ، جـ١٤ ، ص٢٣٩] .
ويرى د . سليم حسن أن مؤسسة « بيت الحياة عند قدماء المصريين كانت تقوم بالوظيفة التى كانت تقوم بها كل من « المكتبة » و « الموسيون » فى الإسكندرية ؛ فقد كان العلماء والباحثون فى كل العلوم المصرية القديمة يقيمون فيها ، كما كانت تتوفر فيها كل المراجع التى كانوا يحتاجون إليها .
ويرجع تاريخ هذه المؤسسة المسماة ببيت الحياة إلى أوائل الأسرة الرابعة وقد ظلت موجودة حتى أواخر العهد الإغريقى الرومانى . [نفسه] .
(٣٣) ويلز : معالم تاريخ الإنسانية ، ص ٤٥٧ .
(٣٤) نفسه .
(٣٥) نفسه .
(٣٦) انظر : جورج سارتون : العلم القديم والمدنية الحديثة ، ترجمة عبد الحميد صبرة ، ص٤١ — ٤٣ .
وكذلك : نجيب بلدى ، نفس المرجع السابق ، ص ٥٣ — ٥٤ .
(٣٧) نجيب بلدى ، نفسه ، ص ٥٣ .
(٣٨) انظر : د . محمد حمدى إبراهيم : الأدب السكندرى ، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة ، ١٩٨٥ م ، ص٤١ .
ويمكنك الاستزادة حول انجازات هؤلاء الأعلام وجهودهم الفكرية والعلمية والمكتبية من كتاب .
E. A Parson: The Alexandrian Library, Glory of Hellenic World, its rise and distruction, Amesterdam 1952.
وأيضا من كتاب : جورج سارتون ، تاريخ العلم ، الجزء المشار إليه سابقا ، ص٢٥٩—٢٨٠ .
(٣٩) راجع هامش رقم ٣٢ .
(٤٠) سارتون ، تاريخ العلم ، ص ٢٥٨ .

(٤١) نفسه .

(٤٢) نقلا عن : د . لطفى عبد الوهاب ، نفس المرجع السابق ، ص ١٨٩ .

(٤٣) Tarn (W.): Hellenistic Civilisation, London 1966, p. 269.

(٤٤) Vasiliev (A. A.): History of Byzantian empire, Madison and Milwaukee, 1964, Vol. I, p. 117.

نقلا عن : د . رأفت عبد الحميد : الدولة والكنيسة ، الجزء الثالث ، دار المعارف بالقاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨٣ م ، ص ١٧ .

الفصل الثانى

الخصائص العامة لمدرسة الإسكندرية الفلسفية

أولاً : تحديد المقصود بمدرسة الإسكندرية :

يختلف المؤرخون اختلافا واضحا حول ما ندعوه « مدرسة الإسكندرية الفلسفية » ؛ فالكثيرون منهم لا يشيرون إليها ولو مجرد اشارة عابرة ! والقليلون يشيرون إلى وجود فلاسفة بالإسكندرية لكنهم يعتبرونهم فى معظم الأحوال امتدادا للتيارات الفلسفية اليونانية التقليدية أو على أكثر تقدير يعترفون ببعض التأثير لبيئة الإسكندرية الفكرية بما تفاعل داخلها من مؤثرات شرقية ويونانية على هؤلاء الفلاسفة بدون أن يقودهم هذا الاعتراف بالبيئة الجديدة فى الإسكندرية إلى الاعتراف بوجود مدرسة فلسفية متميزة يحدها ذلك المكان — مدينة الإسكندرية !

ومع ذلك فلم نعدم وجود قلة قليلة من المؤرخين اعترفوا بوجود هذه المدرسة الفلسفية فى مدينة الإسكندرية ، ولكن هؤلاء اختلفوا فيما بينهم أيضًا حول طبيعة هذه المدرسة ومن يكون فلاسفتها وإلى أى اتجاه فكرى ينتمون ؛ فهناك أولاً : من يتحدث عن مدرسة الإسكندرية باعتبارها أحد روافد ما ينتمى فى العصر الهللينستى — عصر ما بعد أرسطو والإسكندر — بالأفلاطونية المحدثة ومن هؤلاء فريدرك كوبلستون Copleston الذى يتحدث فى تأريخه للفلسفة عن خمسة مدارس فلسفية أخرى للأفلاطونية المحدثة غير مدرسة أفلوطين هى : المدرسة السورية التى يعتبر ياامبليخوس Imbilichus أبرز أعلامها ، ومدرسة برجاما التى يعتبر ايديسيوس Aedesius هو الشخصية الرئيسية فيها ، والمدرسة الآثينية التى يعتبر برقلس Proclus أهم أعلامها ، والمدرسة الإسكندرانية التى يعتبر أن أهم أعلامها هيباتيا Hybatia وامونيوس Ammonius ويوحنا الفيلوبونى Ioanne Philoponus وأولمبيودورس Olympiodorus. وأخيرا الأفلاطونية المحدثة للغرب اللاتينى Neo Platonist of the latin west ويمثلها خليقيديسوس Chalcidius وماريوس فيكتورنيوس Marius Victorinus[1] .

وقد تحدث كوبلستون عن المدرسة الإسكندرانية للأفلاطونية المحدثة باعتبارها كانت

مركزا للبحث في العلوم الخاصة بالإضافة إلى أن ممثليها قد ركزوا عملهم فى التعليق على أعمال أفلاطون وأرسطو[٢] .

وهناك ثانيًا : من يعتبرون أن الحديث عن مدرسة الإسكندرية الفلسفية حديث مستقل أمرًا ممكنا ؛ حيث يجب التمييز — فى نظر أحد هؤلاء وهو د . نجيب بلدى — فى العصر الهللينستى بين « فلسفة أثينا وفلسفة الإسكندرية أو بعبارة أخرى بين مدارس أثينا ومدارس الإسكندرية .. فهناك مرحلتان للفلسفة فى العصر الهللينستى : مرحلة هللينستية اثينية ومرحلة هللينستية اسكندرانية »[٣] . لكن يبدو أن د . بلدى يعود فيتراجع عن ذلك حينما يقول « أن فلسفة الإسكندرية بالمعنى الدقيق لم تكن أصيلة كل الأصالة ولم تكن مبتكرة لمعان جديدة كل الجدة أو لمذاهب متكاملة »[٤] وحينما يضيف أيضا أنه « يطلق فى العادة على فلسفة الاسكندرية اسم « الأفلاطونية الحديثة » ويدل هذا الاسم — فى رأية — على عاملين أساسيين فيها : عامل فلسفى أفلاطونى أصيل ، ثم عامل أو عوامل بعضها فلسفى وبعضها غير فلسفى أحدث فى الزمن من العامل الأفلاطونى »[٥] . وهو يفسر هذه العوامل بقوله « ان فلسفة الاسكندرية هى فى نهاية هذا الخط الذى يمتد من أفلاطون وينتهى عند تحول الرواقية مارا بأرسطو وبالرواقية فى نشأتها ، لذلك يجب لفهم قيام فلسفة الإسكندرية متابعة هذا الخط الطويل ذاته »[٦] .

ويبدو من ذلك أن د . بلدى رغم اعترافه بوجود فلسفة ومدرسة اسكندرانية إلا أنه حينما اعتبرها مجرد امتداد لخط الفلسفة اليونانية ، فكأنه سحب اعترافه الأول بها كمدرسة فلسفية متميزة عن المدارس الفلسفية الأثينية فى العصر الهللينستى !

وهناك فريق ثالث يتحدث عن مدرسة الإسكندرية ويفردون لها المؤلفات دون أن يتساءلوا عن المعنى الدقيق لمدرسة الإسكندرية الفلسفية ؛ فهم لا يميزون بوضوح بين مدرسة الإسكندرية الفلسفية وبين متحف الإسكندرية أو معهدها « الموسيون » ؛ فها هو ماتر Matter يؤلف كتابا ضخما عن مدرسة الإسكندرية ولا يميز بين الاثنين ؛ اذ يتحدث عن المدرسة الفلسفية بالإسكندرية باعتبارها مجرد فرع من فروع الدراسات التى ظهرت فى المتحف « الموسيون » ، وحينما يستعرض مختلف أوجه النشاط العلمى فى فروع العلم المختلفة كالرياضيات والفلك والجغرافيا والتاريخ وعلوم اللغة والموسيقى .. الخ يلحق بها دراسته للفلسفة فى المجلد الثالث ويؤكد — وهذا هو وجه الخلط وعدم التمييز الذى نشير إليه — أن المدرسة قد توقف ابداعها فى بقية العلوم منذ وقت مبكر ، أما الفلسفة فلم ترتفع مكانتها إلا من القرن الثانى الميلادى على يد امونيوس ساكاس[٧] .

وهناك فريق رابع تحدثوا عن مدرسة الإسكندرية الفلسفية وقدموا المبررات العقلية والتاريخية لذلك ، ومن هؤلاء فاشرو وسيمون اللذان تحدثا عن ما يسمى فى المؤلفات الأخرى بالأفلاطونية المحدثة تحت عنوان « مدرسة الإسكندرية » وهذا مما يحمد لهما حقا ، فقد كانا من أوائل من اعترف بوجود مدرسة متميزة فى الإسكندرية وأفردا لها المؤلفات(٨) .

وهناك فريق خامس من المؤرخين يحددون المقصود بمدرسة الإسكندرية تحديدا مكانيا ومذهبيا ولكنهم ينسبون إليها فلاسفة قد لا نرى امكانية نسبتهم إليها مثل ابرقلس ، ومن هؤلاء د . فؤاد زكريا الذى يحدد المقصود بمدرسة الإسكندرية بقوله « يطلق اسم مدرسة الإسكندرية على ذلك التيار الفلسفي الذى ارتبطت نشأته بمدينة الإسكندرية والذى كانت أهم الأسماء فيه هى امونيوس وأفلوطين وابرقلس . ورغم أن المقصود من هذه التسمية فى الأصل هو التحديد المكانى فحسب ، فقد أصبحت تعنى التحديد المذهبى أيضا بدليل أن كثيرا من الفلاسفة الذين لم يعيشوا فى الإسكندرية سوى فترة ضئيلة ينسبون إليها »(٩) .

وبين هذه الآراء المتباينة يقف من يبحث عن تحديد لمدرسة الإسكندرية الفلسفية حائرا ! فمع من يقف وإلى أى رأى ينتمى وعلى أى حجج هؤلاء يوافق ؟ !

فى اعتقادى أنه رغم الآراء المتباينة إلا أن من يتعمق الأمر جيدا يجد أن التحديد المكانى لمدرسة الإسكندرية الفلسفية قد يحسم الخلاف إلى حد كبير بشرط أن لا يختلط على الباحث أمر تمييز مدرسة الإسكندرية عن متحفها أو على الأصح معهدها العلمى الذى كان معنيا أصلا كما قلنا سابقا بالدراسات العلمية ، وكذلك عن مكتبتها التى كانت تزود الباحثين فى كل فروع المعرفة بما يحتاجون إليه من كتب توافرت فيها ، ومن بين هؤلاء بالطبع كان العلماء وكان الأدباء كما كان الفلاسفة . وعلى ذلك يمكننا القول أن مدرسة الإسكندرية الفلسفية هى تلك المدرسة التى ظهرت فى مدينة الإسكندرية فى القرون الثلاثة الأولى للميلاد ، وكان أهم أعلامها فيلون وكلمنت وأوريجين وأمونيوس ساكاس وأفلوطين . وقد تحدد هذا الرأى فى ضوء الاعتبارات التالية :

أولاً : أننا نعتبر أنه بمجرد أن اكتملت انشاءات مدينة الإسكندرية القديمة فى عهد بطلميوس الأول والثانى ، وبخاصة مع اكتمال انشاء المتحف « الموسيون » والمكتبة وبدء توافد العلماء والمفكرون والأدباء من مختلف أرجاء العالم القديم ، نعتبر أننا أمام عصر فكرى جديد بكل ما تحمله الكلمة من معنى لأن البيئة الفكرية التى استجدت نتيجة

توافد هؤلاء وظهور أمثالهم من أبناء البيئة المحلية قد اختلفت عن بيئة أثينا الفكرية حيث صار من المؤكد أن تختلط الأفكار وتتمازج الآراء وتنصهر الثقافات فى هذه البيئة الجديدة .

ثانيًا : اننا نعتبر أن كل من ولد بالإسكندرية بعد تأسيسها ، وكل من وفد إليها وأقام بها وتتلمذ على يد معلميها ومعهدها العلمي ومكتبتها اسكندرانيا ينتمى إلى مدرسة الإسكندرية سواء كان منتميا إلى إحدى مدارسها العلمية فى العلوم المختلفة أو إلى مدارسها الفلسفية باتجاهاتها المتعددة ، وإن كنا نرى أنه فيما يخص الفلسفة في الإسكندرية ينبغي التمييز بين فلاسفة شرقيين مصريين أصلا أولئك الذين ولدوا وتعلموا بالإسكندرية أو بإحدى مدن مصر القديمة مثل فيلون وساكاس وكلمنت وأوريجين وأفلوطين ، وبين آخرين قاموا بزيارات سريعة للإسكندرية ولم تطل اقامتهم فيها ، فلم يكونوا من أبنائها أو من أبناء مصر مثل يامبليخوس وابرقلس وهؤلاء لا يمكن أن نعتبرهم من مدرسة الإسكندرية حيث كان مرورهم بها للإفادة من معلميها والإلتقاء بفلاسفتها وإذا ما وجدنا تأثرا لديهم ببعض الفكر الإسكندرى فإن ذلك أمر وارد فى ظل عصر تداخلت فيه الثقافات وتلاقحت الأفكار .

ثالثًا : أنه ينبغي التمييز دائما بين النشاطات الفكرية المختلفة التى تفاعلت فى مدينة الإسكندرية دون أن تنفى التأثير المتبادل بينها ؛ وفى هذا الإطار ينبغى أن يكون واضحًا فى الأذهان التمييز بين معهد الإسكندرية العلمي « الموسيون » وبين مدرستها الفلسفية ذات الاتجاهات المتعددة والتى جاء ظهورها متأخرا بعض الوقت عن بقية النشاطات الأخرى ؛ فالمتحف « الموسيون » قد اجتذب العلماء من مختلف التخصصات ، والمكتبة قد اجتذبت علماء الإنسانيات والأدباء ، بينما ظهر الفلاسفة فى وقت متأخر نسبيا أى فى حوالى القرن الأول الميلادى ففيلون الاسكندرى مثلا-قد عاش فيما بين عامى ٤٠ ق.م و ٤٠ بعد الميلاد وعلى كل حال فإن الثابت فى نظر بعض المؤرخين أن التفكير الفلسفى فى الإسكندرية قد نشأ مستقلا عن المتحف(١٠) ، وليس أدل على ذلك من أن « الشيء الوحيد الذى كان يجمع بين اتجاهات « الموسيون » المتباينة هو احتفاظه مخلصا بالروح اليونانية فى بلد شرقى ومقاومته لكل المؤثرات المحيطة به وانعزاله التام فى بادئ الأمر على الأقل عن كل التيارات الفكرية المحيطة به كاليهودية أو جماعات الغنوص فالمتحف « الموسيون » كان عبارة عن يونان صناعية استنبتت فى أرض أخرى وظلت محتفظة بعادات وروح أصلها الأول »(١١) .

رابعًا : أن ما يسمى لدى معظم مؤرخى الفلسفة بالأفلاطونية المحدثة كتعبير لديهم

عن انبعاث الأفلاطونية فى العصر الهللينستى فى مختلف أرجاء العالم القديم وخاصة فى الإسكندرية أمر ينبغى فى اعتقادنا أن يُعاد النظر فيه على أساس أن المدرسة الأفلاطونية « الأكاديمية » كانت لاتزال قائمة فى مكانها الأصلى فى أثينا وان اتخذت فى ذلك الوقت منحى فكرى جديد لدى زعمائها ، ويمكن الإشارة إلى ممثلى الأفلاطونية فى البلاد المختلفة على أنها فروع للأكاديمية . وهذا يؤكد بشكل عام أن المد الأفلاطونى والتأثر بأفلاطون لم ينقطع حتى نتحدث عن انبعاثه من جديد فيما يسمى بالأفلاطونية الجديدة أو المحدثة !!

ان الأصوب أن نسمى الأشياء بأسمائها ، فالأصوب والأفضل أن نسمى هذه المدرسة بمدرسة الإسكندرية الفلسفية وخاصة أنها انفردت بخصائص تميزت بها ، فضلا عن أن تأثر فلاسفتها بأفلاطون لا يجيز لنا أبدا أن نصفهم جميعا بالأفلاطونيين أو أن نطلق عليهم « الأفلاطونيون الجدد » .

ثانيًا : الخصائص العامة لمدرسة الإسكندرية الفلسفية :

ربما يكون من الأفضل أحيانا تأجيل الحديث عن خصائص مدرسة فكرية معينة إلى ما بعد الحديث عن فلسفة أعلامها حتى تكون ملامح الفكر الفلسفى فى هذه المدرسة قد تحددت عبر فلسفات أعلامها ، لكن يبدو أن الأفضل فى حالتنا هذه أن نحدد الملامح العامة لمدرسة الاسكندرية قبل الحديث عن أهم الاتجاهات فيها وعن أهم أعلامها حيث أن تحديد هذه الملامح والنظر فى تلك الخصائص قد يساعد فى فهم البيئة الفكرية التى ولدت فيها فلسفات هؤلاء الأعلام ومن ثم يسهل فهمهم ، كما يساعدنا تحديد هذه الخصائص فى بلورة أكثر دقة لمعنى مدرسة الإسكندرية ذاتها .

١ — المزج بين علمية الاتجاه وصوفية الروح :

يحلو للكثيرين حينما يتحدثون عن مدرسة الإسكندرية الإكثار من الكلام عن العلم والعلماء فيها ، ولما كنا قد حددنا اتجاه حديثنا وفصلنا القول فى ضرورة التمييز بين النشاط العلمى الذى ساد « الموسيون » منذ نشأة المدينة وبين مدرستها الفلسفية وهى مدار بحثنا هذا ، فإننا سنتجاوز الحديث المفصل عن العلم والعلماء فى الإسكندرية لنتحدث عن المزج الذى حدث لدى أعلامها بين العلم والفلسفة من ناحية وبينهما معاوبين بعض العقائد الدينية والصوفية .

وبادئ ذى بدء ، نحن لا نمارى فى أن الإسكندرية قد بدأت حياتها الفكرية كمقر

للعلم والعلماء من كل صوب وحدب ؛ فقد وفد إليها العلماء من كل مكان خاصة من العالم اليونانى واستوطنوها ، وأصبح الكثيرون منهم — لنقص معلوماتنا عنهم — ينسبون إلى الإسكندرية مثل اقليدس عالم الرياضيات الشهير الملقب بالسكندرى . وقد اشتهر الكثيرون من هؤلاء العلماء أثناء اقامتهم فى الإسكندرية أو لتتلمذهم على علمائها لدرجة أنه لا يذكر هؤلاء العلماء إلا وتذكر الإسكندرية معهم والعكس صحيح أيضا ؛ ومن هؤلاء العلماء إلى جانب اقليدس[١٢] ، ارشميدس عالم الحساب والميكانيكا الشهير الذى زار مدينة الإسكندرية وأقام فى متحفها مدة طويلة فى النصف الثانى من القرن الثالث قبل الميلاد[١٣] ، واريستارخوس الساموسى العالم الفلكى الذى تتلمذ على ستراتون والذى توصل إلى مركزية الشمس والذى أدرك ما نسميه الآن — على حد تعبير سارتون — الكون الكوبرنيقى وذلك قبل زمان كوبرنيقوس بثمانية عشر قرنا[١٤] . وكان من علماء الإسكندرية أيضا اراتوستين الجغرافى والفلكى الشهير الذى كان مشرفا على مكتبة المتحف فى عصر بطليموس سوتر .

أما علماء الطب والتشريح فى الإسكندرية فقد قاموا بنشاط علمى وافر أفرد له سارتون فصلان كاملان فى تأريخه للعلم ؛ ففى مجال التشريح تمتع العلماء « بحرية بعيدة عن التعصب الدينى غير عادية » وهذا ما ساعد على وجود عبقريتين عظيمتين فى علم التشريح هما هيروفيلوس الخالكيديسى وارازيستراتوس اليوليسى ، وقد قدما مع غيرهما من أمثال ديوكليس من كاريستوس وبراكساجوراس الكوسى ويوديموس من الإسكندرية أعمالا مذهلة ، ولم يكتفيا طبعا بالإنجازات التشريحية التى لم تتوافر لمن سبقوهما حتى من الأبقراطيين ، بل قدما أيضا من الإنجازات الطبية الكثير بحيث يمكن القول أن تخصصهم فى التشريح جعلهم « يتحققون من أن البحث التشريحى يؤدى إلى نتائج ملموسة على حين أن دراسة الأمراض والعلاج كانت لاتزال لطبيعتها مليئة بالغموض »[١٥] .

أما فيما يخص علم الطب ، فقد حدث تجديد شامل له بالإسكندرية على يد علماء من أمثال أبلودورس الإسكندرى وفيلينوس القوصى واندرياس تلميذ هيروفيلوس[١٦] .

ان هذا الكم الذى اختصرناه من أسماء العلماء المتخصصين فى مختلف مجالات العلوم الرياضية والطبيعية وعلوم التشريح والطب يؤكد أن « الموسيون » قد ساهم من خلال انجازاتهم العلمية الهامة فى بناء نهضة علمية ضخمة بالإسكندرية ، ولكن هذه النهضة العلمية البحتة لم تدم طويلا للأسف كما يشير معظم المؤرخين ؛ وقد دل على ذلك أنه « منذ أواسط القرن الثالث قبل الميلاد قامت مدرسة طبية تهمل الاهتمام بالأسس العلمية وتعنى قبل كل شىء بطرق العلاج والشفاء .. ومنذ أواخر القرن الثالث ق .م

بدأت الدراسات الطبية والدراسات العلمية بوجه عام تتأثر بالفلسفة الرواقية بوجه خاص ، وأخذ الأطباء يرجعون إلى مبدأ « الروح – Peneuma» الذى قال به الرواقيون والذى كان يرجع عندهم إلى فكرة الحضور الإلهى فى العالم وإنتشاره فى جميع أجزاء العالم ، هذا الروح هو الذى يحى البدن ويحقق بين أجزائه وحدة كاملة .. ولذلك تكونت بالإسكندرية مدرسة طبية تلفيقية تجمع بين الدراسة العلمية وبين المبادئ الفلسفية الميتافيزيقية واستمر الأمر كذلك حتى عصر جالينوس فى القرن الميلادى الثانى »[١٧] .

وهنا نتوقف لنلاحظ ذلك التحول بين علماء الإسكندرية من سيادة النظرة العلمية البحته إلى ادخال مبدأ الروح فى فهم طبيعة الإنسان ، ومن ثم اختلاط علمية الاتجاه بصوفية الروح التى اكتسبوها من البيئة الشرقية السكندرية الأصيلة بالإضافة إلى تأثرهم بالمبادئ الرواقية التى كانت فى جوهرها شرقية أيضا ؛ حيث « أن عناصر كثيرة من العقيدة الرواقية كانت أسيوية فى أصلها وكان بعضها ساميا خالصا ولم تكن الرواقية فى جوهرها إلا مرحلة واحدة أولية من انتصار الشرق على الحضارة الهللينية »[١٨] .

ان هذا التحول الذى يلاحظ بدايته من جالينوس ذلك العالم الفيلسوف الذى اتحد لديه الطب بالفلسفة بشكل لافت للنظر ، أدى إلى ظهور اتجاه جديد فى الدراسة العلمية عموما والطبية خصوصا يعزى إليه وإلى مدرسة الاسكندرية سمى بالتقليد الطبى المنطقى ؛ وذلك اشارة إلى المزج الذى حدث بين الطب والدراسات الفلسفية عموما والمنطقية خصوصا[١٩] .

ولم يقتصر هذا التحول على الدراسات الطبية فقط ، بل نلاحظه فى ميادين علمية أخرى مثل علم الكيمياء الذى امتزجت فيه أيضا الدراسات العلمية التجريبية بالنزعة الفلسفية والدينية فى آن واحد ؛ « فقد كانت تعاليمها – فى ذلك العصر – قائمة من ناحية على مبادئ ميتافيزيقية غامضة ، ومتجهة من ناحية أخرى إلى السحر ، فالمهم عند الكيميائى القديم ليس هو البحث النظرى ولا التجربة المنظمة ، المهم هو ما سماه المدرسيون « العمل – opus» والعمل بوجه عام هو تحويل المعادن والمواد المختلفة فيما بينها ، وهو بنوع خاص تحويل المواد والمعادن الوضيعة إلى معادن وجواهر نفيسه وبوجه أخص تحويلها إما إلى ذهب أو فضة »[٢٠] . والمثال الواضح على هذا الاتجاه الكيميائى – الفلسفى فى ذلك العصر السكندرى نجده عند بولس المصرى الذى كتب عدة مؤلفات أثناء القرن الثانى قبل الميلاد كان أهمها بعنوان « الطبيعة والتصوف »[٢١] .

كما نجد امتداد هذا الاتجاه الذى يجمع أنصاره بين الملاحظات والتجارب الكيميائية الساذجة وبين الادعاءات السحرية والميتافيزيقية الغامضة عند مؤلف غريب الأطوار عاش

في نهاية القرن الثالث الميلادى متنقلا بين مصر التى ولد فيها وبين روما التى مارس فيها علمه وعمله هو زوسيوس الذى قيل أنه ألف حوالى ثمانية وعشرين كتابا فى الكيمياء تختلط فيها الادعاءات الصوفية الدينية بقضايا علمية أو فلسفية غامضة ؛ حيث نجد عنده مثلا أن المهارة الكيميائية ترتبط ارتباطا وثيقا بما أسماه « الدين الباطن » ، وأن « العمل » الكيميائى عنده لا يزيد عن كونه مجرد تلاوة « الرقا » فى خلوة يبلغ المريد فيها حداً عظيما من مراتب الحكمة والقداسة[٢٢] .

وربما يكون وراء هذا الخلط بين الادعاءات الصوفية والدينية وبين القضايا العلمية والفلسفية الغامضة ، تأثر علماء هذا العصر من السكندريين وممن استوطنوا الإسكندرية بالتعاليم الهرمسية وهى مزيج من الفلسفة والدين والتصوف ، فتلك التعاليم تحويها مؤلفات ازدهرت فى العصر السكندرى ، وهذه المؤلفات تقوم فى نظر فستوجيير على المبدأ الرواقى – السابق الإشارة إليه – والقائل بوحدة الكل والذى يتلخص فى أن حياة واحدة تسرى فى العالم كله وأن كل شيء فى العالم مملوء بالروح أو بالنفس Peneuma وأن فى المعدن ذاته حياة[٢٣] .

ويجدر الإشارة إلى أننا نختلف مع فستوجيير فى أننا نرجح أن المبادئ الهرمسية أقدم بكثير من ظهور الفلسفة الرواقية ، بل ومن ظهور الفلسفة اليونانية برمتها ، فضلا عن أننا اكدنا من قبل وجود الروح الشرقية فى الفلسفة الرواقية ذاتها ، ويمكن أن تكون هذه الروح الشرقية فى الرواقية من تأثرها بالهرمسية وليس العكس ؛ فالهرمسية تعود فى أصلها إلى هرمس – تحوت الإله المصرى للحكمة والفنون ، ونقلت نصوصها من اللغة المصرية الهيروغليفية إلى اللغة اليونانية بفضل كهنة مصريين تعلموا اليونانية[٢٤] ، فالمعروف أن النصوص الهرمسية قد احتوت على اللاهوت المصرى والفلسفة المصرية القديمة[٢٥] .

على أية حال ، فإنه يبدو مما سبق أن بيئة فكرية جديدة قوامها هذا المزج بين علمية الاتجاه وصوفية الروح والرؤية الغامضة الميتافيزيقية للعالم قد ولدت ونمت بالإسكندرية ، وكان لابد من أن تثمر تلك المذاهب والاتجاهات الفلسفية العديدة التى ظهرت آنذاك فى الإسكندرية .

٢ – سيادة النظرة التوفيقية :

ان الدارس لتلك البيئة الفكرية السكندرية يلاحظ بوضوح سيادة نزعة التوفيق بين المتناقضات ؛ اذ يجد محاولات للتوفيق بين الأديان الشرقية واليونانية ، التوفيق بين الدين اليهودى والفلسفة اليونانية ، التوفيق بين الدين المسيحى حين ظهوره وازدهاره وبين

الفلسفة . وربما يعود ذلك في اعتقادى إلى تلك الروح الشرقية التى تميل دائما نحو الوسطية الساعية دائما إلى التوفيق بين المتناقضات .

وفى اعتقادى أن هذه النزعة التوفيقية قد ظهرت وازدهرت فى الإسكندرية سواء لدى أهل البلاد الأصليين أو لدى المستوطنين اليونان لأسباب متباينة ؛ فبالنسبة للمواطن السكندرى المصرى صاحب التراث الشرقى الهائل والتاريخ القديم الممتد والملئ بصنوف متعددة من الحكمة الأخلاقية والدينية كان عليه أن يتفاعل بالضرورة مع هذه الثقافة الوافدة الغازية الجديدة ، وأن يقف أمامها شامخا متحديًا بتراثه وتقاليده الفكرية العريقة ومبادئه الدينية ، ولم يكن أمامه إلا أن يواجه الفكر بالفكر ، والدين بالدين ، والعلم بالعلم ، ولما كان الفكر اليونانى غير الفكر المصرى ، والأديان اليونانية غير الأديان المصرية ، والعلوم اليونانية مختلفة عن العلوم المصرية ، فقد كان عليه أن يتلمس مصريته فيما أتوا به إليه ، أعنى كان عليه أن يركز فى نقله عن اليونانيين على ما يتفق مع روحه الفكرية الأصيلة . ولا يخفى علينا أن بالفكر اليونانى – رغم تميزه بالنظرة التجريدية من جانب وبالعلمية الموضوعية من جانب آخر – عناصر شرقية لاشك فيها ؛ فاتصال اليونان منذ فجر فلسفتهم بمصر القديمة لم يعد مثار شك من أحد[٢٦] ؛ فطاليس وفيثاغورس وديمقريطس وأفلاطون اتصلوا بمصر وزاروها ونقلوا عنها الكثير ، والمعروف أن فيثاغورس كان فيلسوفا وزعيم ديانة حسب التقليد الشرقى ، وكذلك كان أفلاطون الذى اعترف بسبق الشرق وعظم تقاليده الدينية[٢٧] .

أما من جهة المستوطن اليونانى ، فقد كان عليه حتما أن يتوافق مع هذه البيئة الشرقية الجديدة التى حل فيها ، ورغم تلك الأسوار المزعومة التى نصبها اليونانيون حول أنفسهم منذ البداية فى « الموسيون » ، إلا أن اللقاء بينهم وبين المواطن المصرى كان حتميا فى النهاية ، ومن ثم فقد كان على اليونانى أن يبحث هو الآخر عن مواطن الاشتراك والالتقاء بين الفكر الذى أتى يحمله وبين الفكر المحلى الذى وجده يحيا من جديد ممثلا فى إزدهار الهرمسية وظهور الفكر اليهودى ، وفى إزدهار الديانة المصرية القديمة وتمسك اتباعها بها فى مواجهة أصحاب الديانات المنزلة سواء من اليهود أو من المسيحيين بعد ظهور المسيحية .

كان على المفكر اليونانى الأصل الذى استوطن الإسكندرية إذن أن يحاول هو الآخر التوفيق بين فكره النظرى المجرد علمى الاتجاه ، وبين هذه الروح الشرقية الحاملة لتراث فكرى وعلمى ودينى عريق . ان عليه هو الآخر أن يعتز بالقديم ويعود إليه ولم يكن القديم فى هذه الحالة يعنى أكثر من إعادة احياء أفكار فيثاغورس وأفلاطون خاصة وأنهما

كما قلنا فيما سبق من ذوى الاتجاه الروحى فى فلسفتهما ومن حملة التراث الشرقى والمتأثرين به فى الفلسفة اليونانية . ومن ثم فلم يكن غريبا فى هذا العصر أن يظهر أفلاطونيون جدد أو فيثاغوريون جدد . فماذا قدم هؤلاء أو أولئك فى مجملهم سواء كانوا من المصريين أو من اليونانيين ، سواء كانوا من أنصار أفلاطون أو من أتباع فيثاغورس ؟ !

لقد قدموا فلسفات توفيقية اعتمدوا فيها على التوفيق بين القديم والجديد ولم يدعوا أصالة علمية أو فلسفية ؛ فالفيثاغوريون الجدد New - Pythagoreans — على سبيل المثال — قدموا فلسفة وفقت وجمعت إلى جانب آراء فيثاغورس القديمة آراء أفلاطون وأرسطو والرواقية[٢٨] ، ومزجوا كل تلك الآراء ببعض تقاليد الديانة الأورفية التى كان فيثاغورس معلمهم القديم مجددا فى عقائدها ، حيث آمنوا بضرورة مراقبة الروح وتطهيرها فى هذه الحياة الدنيا حتى تكون مستعدة للحياة الخالدة ، ومن ثم فقد جمعوا فى فلسفتهم الجديدة بين احترام العقائد القديمة والإيمان بها وبين الحماس الذى تولد عندهم بفعل العصر الذى عايشوه والذى كان جل الاهتمام فيه منصبا على الإصلاح الخلقى والحياة الروحية .

ان بلوتارخ Plutarch (٥٠ — ١٢٥م) وكان أحد زعماء الفيثاغوريين الجدد رفض نزعة الأبيقوريين الإلحادية[٢٩] ، فى الوقت الذى تأثر فيه بالثنائية الفارسية القائلة بإلهين ؛ إله للخير ويدعى « أهورا مزدا » ، وإله للشر ويدعى « اهريمان » . لقد أغنى بلوتاريخ التراث الإغريقى الذى جبل عليه من خلال تأثره بديانات وفكر الشرق القديم ، ولم يتخل عنه « بكل ميراث العبادات المصرية الإيزيسية »[٣٠] .

٣ — شيوع النزعة الدينية وغلبة الروح الشرقية :

إن النزعة التوفيقية التى سادت فى البيئة الفكرية السكندرية نتج عنها فى النهاية غلبة الطابع الدينى وسيادة الروح الشرقية . وقد يبدو هذا الأمر غريبا بعدما ذكرناه عن مدى التقدم العلمى الذى أحرزه علماء الإسكندرية بتأثير « الموسيون » ومنشآته ، وبعد ما عرفناه عن استقلال العلوم فى البداية عن الدين ، بل وعن الفلسفة أيضًا استقلالا كاد أن يكون تامًا !

لكن المُلاحظ المدقق يجد أن العلوم التى استقلت عن الدين وعن الفلسفة كانت هى العلوم الرياضية من ناحية ، وبعض العلوم الطبيعية مثل التشريح والطب من ناحية أخرى ، ويجد أيضًا أن علماء الإسكندرية قد تخلوا شيئًا فشيئًا عن هذا الفصل بين العلم وبين

الدين والفلسفة ، وربما كان سبب هذا التخلى تلك الانتقادات الشديدة التى وجهت إلى تلك العلوم وأربابها من قِبل بعض كتاب العصر الاسكندرى المتأخر حيث اعتقد هؤلاء النقاد أن هذه العلوم « إنما تبعد الإنسان عن الإله والتقوى »(١٣) .

وقد كان أثر هذه الانتقادات شديدا لدرجة أننا وجدنا علم الطب مثلا يتحول — كما أشرنا فيما سبق — منذ القرن الثانى قبل الميلاد تحت تأثير العقائد الدينية وبعض المبادئ الفلسفية الرواقية مثل مبدأ « التعاطف الكونى » ومبدأ « الروح الواحدة — Peneuma» التى تسرى فى الكون كله إلى طب خبرة ووصفات عملية ورقى سحرية ، واختلط بذلك الطب العلمى بالطب الشعبى وبالوصفات السحرية . ولم يكن هذا شأن علم الطب وحده بل أصبح كذلك شأن علم الفلك ، وعلم الكيمياء ؛ فقد تحول الفلكيون إلى منجمين ، ومعروف أن التنجيم رغم أن نشأته الأولى كانت فى بلاد آشور وفارس إلا أنه انتقل إلى مصر ، ومن المرجح أن الكهنة المصريين استأثروا بهذا العلم منذ البداية ونسبوه إلى آلهتهم وبالأخص الإله هرمس . وقد انتهى الأمر بهذا العلم إلى التأثير على علم الطب نفسه ؛ « فأصبح للتعاطف والتنافر السائدين فى العالم الأعلى علاقة وثيقة بالعالم الأرضى ، واتخذت تلك العلاقة مظاهر طبية عملية ، حيث أنها لم تقتصر على النجم والإنسان المتأثر به ، بل أصبحت تقوم أيضا بين النجم والأجسام الأرضية المشاركة والمشابهة له فى التأثير »(٣١) .

وبالطبع فإن نفس الشىء أصاب علم الكيمياء الذى انتهى — كما أشرنا فيما سبق — عند الهرامسة ومن تأثروا بهم فى القرن الثانى الميلادى إلى اتخاذ صورة دينية صوفية ممزوجة ببعض الآراء الفلسفية الغامضة .

إن تلك التطورات التى جرت على هذه العلوم المختلفة تعنى ضمن ما تعنى أن الروح الشرقية بطابعها الدينى والصوفى قد تغلبت فى النهاية على تلك الروح العلمية الوثابة التى بدت فى بداية نشأة الإسكندرية وازدهارها العلمى . إن تلك التحولات التى جرت على العلوم فى الإسكندرية قد أثرت وولدت البيئة الفكرية الجديدة التى ظهرت فيها ومعها الفلسفة السكندرية ؛ إذ أن الملاحظ — فى نظر د . بلدى — أن « هذا المظهر المصرى أو الشرقى بوجه عام لا يختص بالمؤلفات الهرمسية وحدها ، بل هو موجود فى مؤلفات العصر كله ، وخارج الإسكندرية ذاتها »(٣٢) .

إن ما جرى على العلوم من تطور اتجه نحو اكسابها روحا شرقية أدى إلى تدهورها ، جرى مثيله على الفلسفة لكنه أدى فى اعتقادى إلى اكسابها طابعًا جديدًا تميز بالمزج بين ما هو يونانى خالص وما هو شرقى خالص ، كما تميز باختلاط الفلسفة بالدين والوحى ؛

فقد اختلطت الفلسفة بالدين لدرجة « امتصاص الدين والوحي لها وإلى حد اتخاذها الدين والوحي طريقا للإعلام بحقائقها وأصولها وللبحث ايضًا عن تلك الحقائق والأصول »[٣٤] ، ولاغضاضة في ذلك ، فطالما أن « الأنبياء قد جاءوا من الشرق ، من مصر وفلسطين وبلاد العرب وفارس والهند فكتاب هذا العصر يعتزون بالشرق وأنبيائه ولا يجدون لآرائهم وفلسفتهم والفلسفة كلها تدعيما أعظم من ربطها بالشرق وأنبيائه »[٣٥] .

ولما كان طريق الأنبياء إلى المعرفة ليس كطريق الفلاسفة القائم على الاستدلال العقلى والاستنباط المنطقى بعد بحث واستقصاء أساسه الشكوك والاعتراضات ، وإنما هو طريق المعرفة المباشرة عن طريق الاملاء المباشر من الإله إلى النبي أو عن طريق الرؤى ، فقد كثر في مؤلفات فلاسفة الإسكندرية « ذكر رؤى الناس للآلهة اثناء النوم ودعواتهم إلى الآلهة أن تظهر لهم ، وكثرت إشاراتهم إلى طرق السحر فى دعوة الإله »[٣٦] .

وإذا ما تساءلنا عن أسباب هذا التحول الفكرى الذى أدى إلى هذه الصورة الفريدة من الخلط أو المزج – أو لنقل التوفيق – بين الدين والفلسفة فى الإسكندرية ، لوجدنا أنها عديدة أشرنا إلى بعضها فيما سبق ويمكننا أن نضيف إلى ما سبق ذكره ما يلى :

أولاً : أن العقل اليونانى بعد ما وصل إلى قمة نضوجه فى فلسفتى أفلاطون وأرسطو ، عجز عن الاتيان بأى جديد ، والسبب وراء ذلك العجز هو إصرار فلاسفة اليونان على أن العقل الاستنباطى والاستدلال الرياضى هما الطريق الأوحد والأفضل للوصول إلى المعرفة واليقين ، ومعروف أن لكل طريقة فى المعرفة منتهاها المعرفي ؛ أى أن وصول العقل الاستدلالى – الاستنباطى إلى قمة إنجازاته متمثلة فى منطق أرسطو من ناحية ، ورياضيات اقليدس من ناحية أخرى كان يعنى بالضرورة ضرورة البحث عن طريق جديد للمعرفة ، وعن صور أخرى لليقين غير اليقين بصورته المنطقية أو الرياضية .

ثانيًا : إن المشاق التى تحملها العقل اليونانى فى الوصول إلى تلك الحقائق العقلية المجردة وعجزه فى النهاية عن إيراد البراهين والحجج المتجددة لاثباتها وضمان استمرارية صدقها ، كان من المؤكد أن يشعر معها المفكر اليونانى أو من يتابعه بالتعب والارهاق الفكرى الذى ربما تكون راحته الوحيدة فى اللجوء إلى طريق الايمان ، « فلقد احتاجت النفوس بعد اخفاق العقل إلى إيمان يضفى عليها الحياة »[٣٧] .

وبالطبع ، فقد وجد اليونانيون الذين استوطنوا الإسكندرية راحة عقولهم فى المزج بين آرائهم الفلسفية وبين هذه الأديان والمعتقدات التى تمنح المؤمنين بها الرضى والقناعة وتهبهم الأمان المفقود فى ظل إطلاق العنان للعقل الجامح .

ولعل السؤال الذى يمكن طرحه هنا هو : هل كان ممكنا أن يشعر الإنسان اليونانى بالذات بهذا الاحتياج إلى راحة الإيمان بعد عناء العقل بدون أن يتصلوا بالشرق وبدون أن يتعرفوا على التفكير الشرقي والأديان الشرقية ؟ !

يجيبنا د . بلدى على هذا السؤال حينما يقول : « ان اختلاط اليونان بالشرق هو الذى أشعرهم بذلك الاحتياج ، وهو الذى قادهم فى نهاية الأمر إلى الحل الدينى »(٣٨) ، ولم يكن انقياد اليونانيين إلى هذا الحل الدينى نتيجة لمحاولة الشرقيين التأثير على اليونانيين ، بل يبدو أن العكس هو الصحيح ؛ فالحقيقة هى أن اللجوء إلى الحل الدينى كان نتيجة عجز الفلسفة اليونانية فى مذاهبها وأسلوبها التقليدى الأصيل – أسلوب التفكير العقلى الاستدلالى – عن إرضاء رغبات تلك النفوس القلقة التى لم تجد آلهة مقدسة أو ديانات حقيقية تعتمد عليها ، إذ من المعروف أن الديانة الأوليمبية التي سادت بلاد اليونان كانت إنسانية الطابع ، حيث كانت الآلهة فيها أقرب إلى البشر ، كما أن الديانات اليونانية الروحية الأخرى كالأورفية والديونيسيوسية والفيثاغورية كانت فى مجملها منقولة عن الشرق(٣٨) .

وعلى ذلك ، فقد كان من الطبيعى أن يرتمى اليونانيون فى أحضان التراث الدينى الشرقى بالإسكندرية طلبا لراحة العقل وأمان النفس ، وان تمسك بعضهم بتراثه الفلسفى اليونانى ، فقد كان تمسكهم فى واقع الأمر بنوع معين من الفلسفة اليونانية ، ذلك الذى كان يُعلم آنذاك فى مدارس الإسكندرية على حد تعبير د . بلدى الذى يضيف أنه حتى « هذه الفلسفة قد تحولت عندهم بتأثير شعورهم بعجز العقل النظرى إلى تفكير من نوع جديد ، إلى تفكير ليس بالضبط فلسفة وليس هو دينا من الأديان ، إلى تفكير ينبغى أن نطلق عليه تفكير « مدرسة الإسكندرية » أو تفكير « عقول الإسكندرية » فى القرن الثانى الميلادى »(٣٩) .

ثالثًا : إن الحياة السياسية والاجتماعية المضطربة كانت بلاشك أحد أسباب شيوع هذه النزعة التوفيقية بين الدين والفلسفة .

لقد كان العصر عصر حروب منذ أن بدأ قواد الإسكندر يقتسمون إمبراطوريته فيما بينهم وحتى استقر الأمر لروما فى النهاية ، ثم تبع ذلك عصر الصراعات على السلطة فى روما نفسها . ولقد عاصر الفلاسفة فى القرنين الثانى والثالث الميلاديين ألوانا من هذه الحروب التى أطاحت بالأمجاد القديمة وغيرت الأوضاع الثابتة ؛ فعلى سبيل المثال نجد أن حياة أفلوطين الفيلسوف السكندرى الكبير فى بدايتها ونهايتها – كما لاحظ برتراند رسل – قد طابقت فترة من انكب فترات التاريخ الرومانى ؛ « فقد أدرك الجيش الرومانى قوته قبيل مولد أفلوطين واتخذ لنفسه حق انتخاب الأباطرة لتسنح له فرصة

جديدة يبيع فيها عرش الإمبراطورية فلما انصرف الجنود عن هذه المشاغل لم يعودوا صالحين للدفاع عن الحدود فمهد ذلك طريقا للغزوات القوية الألمانية من الشمال والفارسية من الشرق أن تتوغل فى البلاد وتعاونت الحروب والأوبئة على تقليل سكان الإمبراطورية بما يقرب من الثلث ، وفى الوقت نفسه عملت زيادة الضرائب واضمحلال الموارد على خراب البلاد خرابا ماليا حتى فى تلك الأقاليم التى ظلت بمنجاة من توغل القوات المعادية ، وكانت الضريبة أشد ما تكون فى المدن التى كان بها حملة الثقافة ، ولاذ بالفرار أفراد ذوو شأن من أبناء البلاد ، لاذوا بالفرار هربا من جباة الضرائب ولم يعد النظام إلى البلاد إلا بعد موت أفلوطين إذ انقذت الإمبراطورية مؤقتا بفضل الإجراءات العنيفة التى اتخذها « ديوقليتان » و « قنسطنطين »(٤٠) .

ولقد كان من الطبيعى والحالة السياسية والاجتماعية على هذا النحو من التدهور والاضطراب أن يتخلى الفلاسفة عن بناء المذاهب الفلسفية وأن يتجهوا إلى التشكك فى قدرة العقل الإنسانى على فهم العالم أو السيطرة على غرائز الناس وإخضاعها للنظام والحضارة ، وهذا مابدا فى سيادة النزعات الشكية فى الفلسفة اليونانية خاصة فى الأكاديمية الجديدة وفى فلسفة بيرون ؛ « فقد قاد التشكك بيرون — فيما يقول ديورانت — إلى أن أصبح كاهن المدينة الأكبر المبجل »(٤١) ، كما هجر الأبيقوريون والرواقيون عالم السياسة واتجهوا نحو القوانين الأخلاقية والبحث عن أساليب لنجاة الأفراد مما أدى إلى ظهور دين يستهوى الفرد أكثر مما يستهوى الدولة . وفى جملة واحدة تلخص واقع الفلسفة آنذاك يقول ديورانت « لقد فعلت الفلسفة ما فعلته الأبنة الضالة بعد المغامرات المبهجة وزوال الخداع عن بصيرتها . فأقلعت عن الجرى وراء الحقيقة والبحث عن السعادة ، وعادت بعد أن تابت وأنابت إلى أمها الدين تبحث فيه مرة أخرى عن أسس تقيم عليها آمالها ومبادئ تؤيد بها صدقاتها »(٤٢) .

ويبدو من ذلك أن البحث عن طريق للنجاة الفردية كان هدفا من أهداف كل فلاسفة العصر سواء فى الفلسفة اليونانية أو فى الفلسفة السكندرية ، ولا غرو حينما نشعر هنا بامتزاجهما معا فى وحدة الهدف وفى طريقة بلوغه ، فالظروف السياسية المضطربة والحروب المستمرة والصراع على السلطة والقلاقل الاجتماعية بما شهدته من مظالم وتمييز بين الأفراد والطبقات ، كل ذلك كان يعنى ضرورة أن يتجه الفلاسفة إلى البحث عن طريق للخلاص الفردى ، ولا سبيل إلى هذا الخلاص الفردى إلا بالرجوع إلى الدين ، أى دين .

إن الفيلسوف فى ذلك العصر لم يعد ينشد من وراء تفكيره — فيما يرى د .بدوى — « أن يدرك مظاهر الوجود وأن يتبين مافيه من قوى وأن يفسر ما تخضع له الطبيعة من

قوانين ، وإنما أصبح كل همه — مادام هذا كله لا يعنيه في شيء — أن يوجد لنفسه قواعد للسلوك . والمقصود بالسلوك هنا المعنى الضيق للكلمة أى سلوك الفرد إزاء نفسه . بمعنى انعكاف الفرد على ذاته ومحاولته إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه لأنه لما كان قد فقد حريته في العالم الخارجي ، فقد راح ينشد نوعا من الحرية فى العالم الباطن ، ولما كان قد فقد استقلاله السياسي ، فقد انصرف عن السياسة انصرافا تاما وأصبح يفرق بين السياسة والأخلاق ، إذ لم تعد السياسة واجبات المواطن وحقوقه ، وإنما أصبحت مجموعة من القواعد التى يصل الإنسان باشباعها إلى السعادة الفردية ، والسعادة هنا إنما هى الاطمئنان النفسى »[٤٣] .

وإذا كان فلاسفة اليونان من ممثلى الأبيقورية والرواقية والشكاك قد وجدوا هذه السعادة الشخصية في الانسحاب من المجتمع والانكفاء على الذات محاولين بوسائل شتى — اختلفت باختلاف طبيعة البحث الأخلاقى والدينى لدى ممثلى هذه المدارس — أن يصلوا إلى أقصى درجات الاطمئنان النفسى الداخلى والرضا عن الواقع والتوافق مع العالم الخارجى ومع الآخرين .

إذا كان ذلك كان كذلك بالنسبة لفلاسفة اليونان ، فإننا نجد أن فلاسفة الإسكندرية قد وجدوا فى التراث الشرقى ورواه الفكرية والدينية عالما رحبا اتسع لكل هذا الحنين الجارف إلى طمأنينة النفس وسعادة الروح . ولذلك لم يكن غريبا أن يقدموا تلك الفلسفات التى تنضح بحنين النفس إلى العالم الآخر وشوقها إلى الإتحاد بالإله .

هوامش الفصل الثانى

(١) Copleston : A History of Philosophy, Vol. I - Part II, Image Books, New York, 1962, pp. 219 - 228.

(٢) Ibid, p. 225.

(٣) د . نجيب بلدى ، نفس المرجع السابق ، ص ٦ .

(٤) نفسة ، ص ٦١ — ٦٢ .

(٥) نفسة ، ص ٦٢ .

(٦) نفسة .

(٧) انظر :
Matter: Histoire de L'école d'Alexandrie, 2éme dé, Paris 1840, Vol. III, pp. 153 - 160.

(٨) انظر : Vacherot: Histoire critique de L'école d'Alexandrie, Paris, 1846.

وأيضا : Simon: Histoire de L'école d'Alexandrie, Paris, 1845.

(٩) د . فؤاد زكريا : الدراسة التى قدم بها ترجمته للتساعية الرابعة لأفلوطين ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٠ م ، ص٢٢ .

(١٠) انظر : Simon: Op. Cit., Tom I, p. 186.

وأيضا : د . فؤاد زكريا ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٤ .

(١١) Simon: Ibid.

نقلا عن د . فؤاد زكريا ، نفس المرجع ، ص ٢٤ .

(١٢) راجع انجازات اقليدس عالم الرياضيات فى : جورج سارتون ، تاريخ العلم ، الجزء الرابع ، الترجمة العربية صص ٨٢ — ١٠٥ .

وأيضا : فى : ول ديورانت : قصة الحضارة ، جـ (٣) م (٢) ، الترجمة العربية لمحمد بدران ، صص ١٣٦ — ١٣٩ .

(١٣) راجع انجازات ارشميدس عالم الميكانيكا فى : جورج سارتون ، تاريخ العلم ، جـ٤ ، صص ١٣٥ — ١٥٨ .

وكذلك فى : قصة الحضارة ، نفس الجزء السابق ، صص ١٤٠ — ١٤٨ .

(١٤) راجع انجازات اريستارخوس العلمية فى : تاريخ العلم ، نفس الجزء السابق ، صص ١١٠ — ١٢٢ .

وكذلك فى : قصة الحضارة ، نفس الجزء ، ص ١٤٩ .

(١٥) جورج سارتون ، نفس المرجع ، ص ٢٤٩ .

ورابع انجازات هيروفيلوس وارازيستراتوس ويوديموس السكندرى التشريحية فى : نفس المرجع ، صص ٢٣٨ — ٢٤٥ وأيضا فى : قصة الحضارة ، نفس الجزء المشار إليه سابقا ، صص ١٥٦—١٥٨ .

(١٦) راجع انجازاتهما الطبية فى : سارتون ، نفسه ، صص ٢٤٨ — ٢٥٣ .

(١٧) نجيب بلدى ، نفس المرجع السابق ، ص ٤٥ — ٤٦ .

(١٨) ول ديورانت : نفس المرجع السابق ، جـ٣ — م٢ ، الترجمة العربية لمحمد بدران ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٣ م ، ص١٩٠ .

(١٩) انظر : نيقولا ريشر : تطور المنطق العربى : ترجمة وتعليق د. محمد مهران ، دار المعارف بمصر ، ١٩٨٥ ، ص٩٣ .

وأيضا : اكرام فهمى حسين : التقليد الطبى المنطقى فى مدرسة الإسكندرية وأثره فى نشأة المنطق العربى ، وهو بحث غير منشور (رسالة ماجستير) ، ١٩٩١ م بجامعة القاهرة ، ص٤٢ وما بعدها .

(٢٠) نجيب بلدى ، نفس المرجع ، ص ٥٠ .

(٢١) نفسه .

(٢٢) انظر :

Festugiére : Révélation d'Hermés Trismégiste, Paris 1943, I, pp. 260 - 274.

نقلا عن : نجيب بلدى ، نفسه ص ٥١ .

(٢٣) Festugière: Op. Cit. p. 236.

(٢٤) انظر : د . بلدى ، نفس المرجع ، ص ٩٧ .

(٢٥) نفسه .

وانظر أيضا : Copleston (F.): Op. Cit., p. 192 - 193.

(٢٦) انظر بحثنا : المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال المنشور بالعددين ٤٦ ، ٤٧ لسنة ١٩٨٦ م بمجلة كلية الآداب — جامعة القاهرة ، ١٩٨٨ م ، وكذلك فى كتابنا : نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة — دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية ، وكالة زووم برس للاعلام ، القاهرة ١٩٩٢ م ، ص٩٣ وما بعدها .

(٢٧) انظر : Festugiére: Op. Cit. pp. 14 - 18.

(٢٨) Copleston: Op. Cit. p. 190.

(٢٩) Zeller: Outlines of the History of Greek Philosophy, 13 ed., p. 312.

(٣٠) اميل برييه : تاريخ الفلسفة ، الجزء الثانى من الترجمة العربية لجورج طرابيشى ، ص٢٣١ .

(٣١) نجيب بلدى ، نفس المرجع ، ص ١٠٠ .

(٣٢) Festugière: Op. Cit., p. 98 - 101.

(٣٣) نجيب بلدى ، نفسه ، ص ٩٨ .

(٣٤) نفسه ، ص ٩٩ .

(٣٥) Festugière: Op. Cit., p. 19 - 20.

نقلا عن : بلدى ، نفس المرجع السابق ، ص ٩٩ .

(٣٦) نفسه .

(٣٧) Festugière: Op. Cit., p. 17.

وراجع أيضا : نجيب بلدى ، نفسه ، ص ١٠٢ — ١٠٣ .

(٣٨) انظر : كتابنا : فكرة الألوهية عند أفلاطون ، الفصل الأول ، ص ٢٦ وما بعدها من الطبعة الثانية ، مكتبة مدبولى بالقاهرة .

(٣٩) نجيب بلدى ، نفسه ، ص ١٠٤ .

(٤٠) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية : ترجمة د . زكى نجيب محمود ، جـ١ ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثالثة ١٩٧٨ م ، ص٢١٥ .

(٤١) ول ديورانت ، قصة الحضارة ، جـ ٣ — م ٢ ، الترجمة العربية لمحمد بدران ، ط ٣ ، ١٩٧٣ م ، ص١٨٨ .

(٤٢) نفسه ، ص ١٨٩ .

(٤٣) عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٠ م ، ص٦ — ٧ .

القسم الثانى

الاتجاهات الفلسفية فى مدرسة الإسكندرية

مقدمة ..

الفصل الثالث :

- الاتجاه التوفيقى الدينى

– أولاً : التيار التوفيقى اليهودى

الفصل الرابع :

- الاتجاه التوفيقى الدينى

– ثانيًا : التيار التوفيقى المسيحى

الفصل الخامس :

- التيار الهرمسى

الفصل السادس :

- الاتجاه التوفيقى الفلسفى

الفصل السابع :

- تأثير فلسفة الإسكندرية

الاتجاهات الفلسفية فى مدرسة الإسكندرية

مقدمة :

لعل حديثنا السابق عن المقصود بمدرسة الإسكندرية وخصائصها الفكرية قد أوضح ان اتجاهات فلسفية عديدة قد ظهرت فيها على مدار القرون الميلادية الثلاثة الأولى على وجه الخصوص ، وان هذه الاتجاهات تباينت اهتماماتها بشكل واضح رغم أن هذا التباين لم يطغ على ذلك الخيط الرفيع الذى يربط بين هذه الاتجاهات . إنه الخيط الفكرى المميز للعقل السكندرى الذى تشكل فى هذه البيئة الفكرية المتميزة عبر القرون الثلاثة السابقة على الميلاد فضلا عما استجد من عوامل مؤثرة بدأت فى الظهور مع بداية السنوات الأولى للميلاد وأعنى بها ظهور المسيحية وما صاحب ذلك من اهتمام بالتراث الدينى عموما وبالتراث اليهودى خصوصا مما دعا أتباع هذه الديانة القديمة أن ينشطوا ويكون لهم تأثيرهم القوى على ساحة الفكر السكندرى ربما لأول مرة فى تاريخ اليهودية .

إن ظهور المسيحية وازدهار الفكر اليهودى فى الإسكندرية قد شكلا عاملا هاما من عوامل تميز البيئة الفكرية فى مدرسة الإسكندرية ، حيث ظهر آنذاك التيار التوفيقى اليهودى الذى حاول التوفيق بين العقيدة اليهودية وبين الفلسفة اليونانية ، ذلك التيار الذى ازدهر على يد فيلون السكندرى ، كما ظهر بعد ذلك التيار التوفيقى المسيحى الذى بلغ ازدهاره على يد كلمنت السكندرى وأوريجين .

وفى نفس الوقت يظهر تيار فلسفى محض ينافس هذين التيارين الدينيين وكان من أبرز ممثليه بالإسكندرية أمونيوس ساكاس الذى كان مسيحيا ارتد عن المسيحية ومع ذلك فقد قدم فلسفة تأويلية توفيقية ذات طابع دينى صوفى وتتلمذ عليه كبير فلاسفة هذا العصر أفلوطين وقد قدم مثل أستاذه فلسفة تأويلية توفيقية تمثل طريقا للخلاص الفردى لا عن طريق الدين الخالص وإنما عن طريق التأويل العقلى ودون التقيد بأسس عقيدة دينية معينة .

كما ازدهر فى ذات الفترة التيار الهرمسى الذى أحيا أتباعه أثار ونصوص الديانة الهرمسية المصرية القديمة وأعادوا اكتشافها وصياغة نصوصها ، ولعلهم فعلوا ذلك فى تلك الفترة بالذات ليواجهوا التيارات الدينية اليهودية والمسيحية ، وليؤكدوا أن الخلاص الفردى

لا تقدمه الفلسفة أو الديانتين اليهودية والمسيحية فقط بل تقدمه الفلسفات والديانات التراثية أيضا . ولا شك أن احياء التقليد الهرمسي والديانة الهرمسية ونصوصها كان أمرًا له تأثيره الكبير في كل التيارات الفلسفية والدينية الأخرى في الإسكندرية .

داخل هذا الاطار العام لبانوراما الفلسفة في الإسكندرية يمكننا أن نتبين ملامح اتجاهات ثلاثة أساسية يمكن التمييز بينها على النحو التالي :

أولاً : الاتجاه التوفيقي الديني :

ونقصد به الاتجاه الذى شغل أتباعه بالتوفيق بين الدين والفلسفة خاصة لدى اليهود والمسيحيين . وعلى ذلك يمكن أن نميز داخل هذا الاتجاه الذى سيطر على مساحة كبيرة من فكر فلاسفة الإسكندرية بين تيارين : أولهما : التيار التوفيقي اليهودى ، وثانيهما : التيار التوفيقي المسيحى .

ثانيًا : التيار الهرمسى :

ونقصد به أتباع الديانة الهرمسية أو أولئك الذين اعتمدوا أساسا على المؤلفات الهرمسية وأقاموا فلسفتهم التوفيقية عليها .

ثالثًا : الاتجاه التوفيقي الفلسفي :

ونقصد به ذلك الاتجاه الفلسفي المحض الذى عبر خير تعبير عن الفلسفة بمعناها الدقيق في الإسكندرية ، ذلك الاتجاه الذى يحلو للكثيرين من المؤرخين أن يلقبوه بـ « الأفلاطونية المحدثة » ، ونحن نرى كما أشرنا فيما سبق رفض هذه التسمية لما تحدثه من خلط ، وإن كان لابد أن نميز أتباع هذا الاتجاه بالقياس إلى أفلاطون ، فلنطلق عليهم « أفلاطونيو الإسكندرية » ، وإن كنا لا نرى في هذه التسمية المقترحة أيضا التعبير الدقيق عن فلاسفة عاشوا في الإسكندرية وكانوا من أعلى رؤوسهم إلى أخمص أقدامهم سكندريون شرقيون ! ولسنا وحدنا في تقرير هذا الرأى ورفض التسمية التقليدية التى درج عليها المؤرخون ؛ فها هو فاشرو في كتابه « التاريخ النقدى لمدرسة الإسكندرية » يقول عن فلسفة أفلوطين — خير ممثل لهؤلاء الفلاسفة — « إن الفلسفة الأفلوطينية كانت فلسفة شرقية بكل معانى الكلمة فهى في روحها وجوهرها وطبيعتها شرقية »*.

وعلى ذلك فإننا نفضل الحديث عن هؤلاء الفلاسفة الخُلص بالإسكندرية تحت عنوان

---

* نقلا عن د . عبد الرحمن بدوى ، خريف الفكر اليونانى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٠م ص١١٥ .

« الاتجاه التوفيقي الفلسفي » في مدرسة الإسكندرية الفلسفية ؛ لأنهم بالفعل كانوا من التوفيقيين لكن ليس بين الهرمسية أو اليهودية أو المسيحية وبين الفلسفة اليونانية ، بل بين مبادئ التراث الشرقي عموما وبين الفلسفة اليونانية ، وهذا ما ميزهم عن تلك التيارات الفلسفية الأخرى في الإسكندرية .

وإذا ما وافقني القارئ العزيز على تلك التمييزات وعلى هذا التوضيح ، فلينتقل معي إلى التفاصيل .

الفصل الثالث

الاتجاه التوفيقي الديني
أولاً : التيار التوفيقي اليهودي

تمهيد :

لقد شهدت الإسكندرية منذ بدأت مؤسساتها العلمية والفكرية في العمل نشاطا ملحوظا للطائفة اليهودية التي كان قد بلغ تعدادها كما أشرنا فيما سبق حوالي خُمس سكان الإسكندرية .

ولما بدأت التأثيرات الفكرية المتبادلة بين طوائف الإسكندرية تفعل فعلها ظهرت الحاجة إلى أن تفهم كل طائفة الطوائف الأخرى ، ولما كان اليهود يمثلون الطائفة الأكثر مشاكسة وإثارة للقلاقل ، فقد بدت الحاجة الملحة لأن يفهم اليونانيون-اليهود الفهم الصحيح ، ولعل هذه الحاجة إلى فهم اليهود فهما أعمق هي التي دعت ديمتريوس الفاليرى إلى أن يقترح على بطلميوس الثاني ترجمة العهد القديم كتاب اليهود المقدس من اللغة العبرية إلى اللغة اليونانية مبررا ذلك بأن هذه الترجمة ستكون مفيدة لليونانيين ولليهود على حد سواء ؛ أما فائدتها لليهود فتتمثل في أن الكثيرين منهم لم يعودوا يتكلمون العبرية ، فقد نسي اليهود الذين هاجروا إلى مصر أو ولدوا فيها من آباء مهاجرين اللغة العبرية بل نسوا أيضا لغتهم الآرامية وصاروا يتكلمون اللغة اليونانية بلهجة خاصة (يونانية - يهودية - هللينستية) . ولذلك فإن هذه الترجمة ستساعدهم على قراءة كتابهم المقدس باللغة اليونانية التي أصبحت لغتهم .

أما بالنسبة لليونانيين ، فهذه الترجمة سيكون لها فائدة كبيرة نظرا لأنهم لم يكونوا أبدا قادرين على قراءة العبرية ، ومن ثم فترجمة العهد القديم ستساعدهم في فهم التراث اليهودي ، كما ستساعد رؤساء اليهود من اليونانيين على فهم مرؤوسيهم فهما أفضل[1] .

وقد قبل بطلميوس الثاني نصيحة ديمتريوس وبعث اريستايوس واندرياس إلى بيت المقدس في سفارة إلى اليازار (اليعازر) Elazar الجد الأكبر لليهود راجيا اياه أن يعيره المخطوطات اللازمة وأن يوجه إلى الإسكندرية ستة ممثلين لكل قبيلة من القبائل الاثنتى عشرة ، ولبى اليازار رغبة مليكه ، وأرسل إليه النص المطلوب وكان مكتوبا على الجلد .

وتزل العلماء الاثنان والسبعون فى جزيرة فاروس وأنجزوا عملهم فى اثنين وسبعين يوما ، ولهذا السبب سميت هذه الترجمة للعهد القديم بالترجمة السبعينية Septugint .

ويرى سارتون أن هذه الحكاية أسطورية ؛ إذ أن المختصين يرون أن اللهجة التى ترجمت بها التوراة أو الأسفار الخمسة مكتوبة بلغة يونانية – يهودية ركيكة جدا وأن تلك اللهجة « أقرب لأن تكون مصرية منها إلى الفلسطينية »[٢] .

وعلى أى حال ، فإن هذه الترجمة السبعينية كانت ذات أهمية كبيرة لأنها كانت تمثل فى اعتقادى البداية الحقيقية لظهور اليهودية الفكرى على الساحة السكندرية حيث بدأ الدارسون من اليونانيين ومن اليهود السكندريين تحليلاتهم للتوراة وتأويله التأويل الرمزى التوفيقى – فى أغلب الأحيان – بين اليهودية والتراث الدينى الشرقى من جهة والفلسفة اليونانية من جهة أخرى .

ولا شك أن فيلون كان أهم أعلام فلاسفة اليهود فى الإسكندرية وكان رائدًا للتيار التوفيقى الذى يعتمد أتباعه على التأويل الرمزى للتوراة . وهذا لا يمنع من القول بأن مسألة التوفيق بين الدين اليهودى والفلسفة ربما تكون أقدم من فيلون حيث أن اريستوبولس قد سبقه إلى الحديث فى هذه المسألة ، بل ربما تكون أقدم من الاثنين معا كما أشار إلى ذلك برييه[٣] ، إلا أن مسألة التوفيق لم تكن لدى السابقين على اريستوبولس وفيلون قائمة على التأويلات الرمزية المجازية بالمعنى الذى سنجده لديهما ، وخاصة لدى الأخير . إن تلك التأويلات السابقة على فيلون كانت عبارة عن « كتابات أولت فى معنى روحى »[٤] فقط ، أى أنها كانت تأويلات يغلب عليها الطابع الدينى ، بينما جاءت تأويلات اريستوبولس وفيلون تحمل طابعا فلسفيا بالإضافة إلى ذلك الطابع الدينى – الروحى .

[١] اريستوبولس الإسكندرى

لا نعرف على وجه الدقة تاريخ حياة اريستوبولس الإسكندرى ؛ فبعض المصادر تشير إلى أنه عاش بالإسكندرية حوالى عام ١٥٠ قبل الميلاد[٥] ؛ حيث يُقدر أنه عاش فى أيام حكم بطلميوس السادس فيلومتر (١٨١ – ١٤٥ ق .م)[٦] ، إذ يقال أنه أهدى كتابه الذى وضعه عن « التوراة » إلى بطلميوس وألقى بعض فقرات منه أمامه[٧] .

ويروى عنه اميل بربيه أنه كان يهوديا مشائيا توجه إلى الملك فيلوماتر بشرح للشريعة يقوم على نفس المبادئ التى نجدها لدى فيلون ، إلا أن موضوع اريستوبولس كان شيئا مختلفا عن موضوع فيلون وأقل اتساعا منه ؛ فاريستوبولس ارتبط فقط بنقاط محددة هى : تجنب التجسيم أو التشبيه بواسطة التأويل المجازى ، وجعل موسى أستاذًا للفلاسفة اليونانيين[٨] .

ومن المعروف بالنسبة للنقطة الأولى ، أن كل ترجمات التوراة منذ القرن الثانى قبل الميلاد سواء الترجمة اليونانية أو الترجمة الأرمينية كان همها تجنب التجسيم الغليظ ، وكانوا يستخدمون فى هذا القوى الإلهية التى نسبوا إليها الأعمال الإلهية التى كان ينسبها النص إلى الله . ولعل اريستوبولس قد اعتمد فى تأويله وشروحه على هذه الترجمات واستفاد منها فى تجنب التجسيم .

أما بالنسبة للنقطة الثانية ، فإن المؤرخين وعلى رأسهم بربيه وسارتون يرون أن اريستوبولس كان أول من ربط الفلسفة اليونانية بموسى على نحو مذهبى[٩] . ويؤكد سارتون أن اريستوبولس كان أول من زعم أن هوميروس الشاعر وكذلك هزيود وفيثاغورس وأفلاطون وأرسطو قد اقتبسوا الكثير من التقليد أو التراث العبرى[١٠] ، وبالطبع فإن هذا الزعم كان فيه – فيما يرى سارتون – الكثير من الاسراف والغلو لأنه يعنى ضمنيا أن التوراة العبرية قديمة جدا ، كما يعنى من ناحية أخرى أنها كانت قد انتقلت قبل هوميروس إلى اللسان اليونانى حتى استطاع أولئك الشعراء والفلاسفة أن يقرأوها[١١] !

وفى الحقيقة أن الذين سبقوا اليونان فى العلوم والحكمة لم يكونوا اليهود بل كانوا المصريين القدماء والبابليين القدماء[١٢] ، وهذه حقيقة تجاهلها اريستوبولس فى زعمه السابق .

على كل حال ، فإنه على الرغم من الأراء المتضاربة حول الأراء التى وصلتنا عن

اريستوبولس واسهاماته ، إلا أنه يبدو من المؤكد أنه كان أول من حاول أن يتجه هذا الاتجاه العقلي الجديد عند اليهود ، حيث كانت آراؤه كما تبدو من خلال الشذرات القليلة التي حفظها عنه يوسيبيوس أول بوادر اقدام العقل السامي على تقبل أثر الفكر والمنطق اليوناني .

إن اريستوبولس حاول دون أن يضحي بالمفهوم السامي عن تعالى الإله وقدسية الكتاب أن يسد الثغرة التي تفصل إله سفر التكوين المستتر عن خليقته وإزالة وصمة التجسيم عن الله كما تتجلى في الكتاب المقدس فعمد مستجيبا لمقتضيات الفلسفة اليونانية إلى اقحام « قدرة » الله بين الله والعالم كمبدأ متوسط يشبه « نفس العالم » عند أفلاطون . والجدير بالذكر أنه قد اعتبر أن أفلاطون نفسه قد استمد هذا المبدأ عن النفس الكونية « نفس العالم » من التوراة .

لقد كان من أبرز إضافات اريستوبولس الفلسفية أنه حاول – من جانب أخر – أن يتجاوز التفسير الحرفي للآيات المنزلة ، وأن يستخدم التأويل العقلي أو التأويل التمثيلي[١٣] في تفسيره وشروحه على الكتاب المقدس .

إن هذه المعلومات المتناثرة عن جهود اريستوبولس السكندري تشير بما لا يدع مجالا للشك أنه كان أول من حاول اخضاع اليهودية لأحكام العقل . وعلى الرغم مما تتسم به هذه المحاولة التوفيقية من بساطة وبدائية في رأي بعض المؤرخين[١٤] ، إلا أنها في اعتقادنا قد مهدت الطريق الذي سار فيه بعد ذلك فيلون السكندري ، وهو الذي أصبح في عصره مثالا فذا على النهج الإسكندراني للجمع أو التوفيق بين الفكر الفلسفي اليوناني من جهة ، والفكر الديني اليهودي الشرقي من جهة أخرى ، وكان بالتالي رائدا للفلسفات السكندرية التوفيقية التي حاولت أن تثبت وحدة الحقيقة رغم اختلاف مظاهرها .

[٢] فيلون الإسكندرى

أولاً : حياته ومكانته ومؤلفاته :

يتمتع فيلون بمكانة فكرية هامة فى مدرسة الإسكندرية باعتباره كما أشرنا سابقا رائد الدراسات التوفيقية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية ، وباعتباره أول من حاول بوضوح اثبات وحدة الحقيقة رغم اختلاف مظاهرها من ناحية الدين أو من ناحية الفلسفة .

وإضافة إلى ذلك ، فقد كان فيلون يتمتع بمكانة عظيمة بين أعضاء الجالية اليهودية الغنية الزاهرة فى الإسكندرية ، والدليل على ذلك ما يرويه المؤرخون القدامى والمحدثون من أنه أرسل من قبلهم كسفير لدى الإمبراطور كاليجولا Caligula لكى يشرح له المظالم وسوء المعاملة التى تعانى منها الطائفة اليهودية فى ظل فلاكوس Flacus واليها الرومانى[١٥] .

أما أحداث حياة فيلون ، فالأقوال بشأنها متضاربة ؛ حيث يرى كوبلستون أنه ولد فى حوالى ٢٥ ق .م ومات فى وقت لاحق على عام ٤٠ ق .م[١٦] ، بينما يرى بربيه إنه عاش فيما بين عامى ٤٠ ق .م و ٤٠ بعد الميلاد[١٧] . بينما يقول محمد يوسف موسى أنه ولد بالإسكندرية نحو عام ٢٠ أو ٣٠ قبل الميلاد وأنه مات بعد عام ٥٤ من القرن الأول للميلاد فى زمن الحواريين[١٨] .

وعلى أى حال ، فمن المؤكد – رغم تضارب الروايات حول عام مولده وعام وفاته – أنه عاش فيما بين منتصف القرن الأول قبل الميلاد ، ومنتصف القرن الأول الميلادى ، وأنه بلغ ازدهاره بين طائفته بالإسكندرية فى عصر الإمبراطور كاليجولا .

ومن الواضح أن النشاط العقلى لفيلون قد تركز فى الأربعين سنة الأولى من القرن الأول الميلادى ، حيث يقال أنه كتب بعد موت الإمبراطور كاليجولا عام ٤١ م آخر مؤلفاته وهو المسمى L'Ambassade á Caïus والذى تناول فيه رحلته إلى الإمبراطور[١٩] .

لقد كتب فيلون مؤلفات عديدة ، ورغم أن الكثير منها قد فُقد[٢٠] ، إلا أن قائمة بأسمائها احتفظ بها المؤرخون ، فضلا عن أن ما بقى من هذه المؤلفات يكفى لمعرفة جوانب فكره . ويرى المختصون فى الدراسات الفيلونية خاصة كوهن Cohn وماسبيو

Massebieau أنه يمكن تقسيم هذه المؤلفات وفقا لترتيبها الزمني إلى ثلاثة أقسام : (١) كتابات فلسفية محضة . (٢) كتابات في شروح التوراة (الأسفار الخمسة) . (٣) كتابات في التبشير والرد على المخالفين[٢١] .

ثانيًا : فلسفته التوفيقية :

١ – دور الفلسفة ومهمة الفيلسوف :

يحار المرء اذا ما أراد أن يعرف نقطة البداية في فكر فيلون ؛ فهل هو فيلسوف يتناول الدين تناولا فلسفيا عقليا بحيث يمكننا أن نعتبره أحد فلاسفة الدين ؟ ! أم هو رجل دين يحاول بكل ما يمتلكه من قوة الدليل العقل أن يدافع عن دينه وأن يفسره تفسيرا فلسفيا في عصر كانت الثقافة السائدة فيه هي الفلسفة ؟ !

الحق أنه فيما يبدو كان هذا وذاك معا ؛ فهو – على حد تعبير بريه – كان يهوديا حار الإيمان يحافظ في تقوى على كل الشعائر والتقاليد الدينية لشعبه ، وكان نشاطه الفلسفي وقفا كله تقريبا على شرح الشريعة الموسوية . ومع ذلك فليس الباحث في حاجة إلى كثير من القراءة لفكر فيلون ليدرك ويلاحظ أن أفكاره الفلسفية والدينية لا يربطها بالشريعة إلا رباط غير وثيق من المجاز . ومن ثم كان لهذه الأفكار قيمة عالمية في ذاتها تجاوز بها صاحبها جنسيته اليهودية[٢٢] .

ويختلف ريتشارد باير Richard Baer مع هذا الرأي الأخير ؛ حيث يرى أن اهتمام فيلون الأول لم يكن ابداع فلسفة جديدة ،بل كان تفسير الكتاب المقدس ؛ فقد أراد في الأساس صياغة الحقائق الدينية للتوراه في اطار أفضل ما في العصر من مصطلحات وقضايا فلسفية[٢٣] .

لقد كانت مهمة الفلسفة عند فيلون تنحصر في البرهنة على أن حقائق الكتاب المقدس والحقائق الفلسفية متوافقة ؛ فمنبعهما واحد وهو الله ، كما أن الفلسفة والدين معا يقودان إلى معرفة الله[٢٤] .

وفي ضوء ذلك يحدد فيلون – فيما يرى ريتشارد – معنى الفيلسوف الحقيقي بأنه هو الذى يسير في طريق المعرفة الروحية لله ، لأن الله هو الملك الأول والوحيد للعالم ، ولأن الطريق الملكى الذى يقودنا إليه هو الفلسفة[٢٥] . كما يحدد معنى الفلسفة الحقيقية بأنها مسعى حماسي لإدراك الحقيقة النهائية للإله نفسه ، بالإضافة إلى أن هذا الطريق الملكى للفلسفة متماثل في النهاية مع كلمة الإله[٢٦] .

على هذا النهج التوفيقي جاء الربط الفيلوني بين الفلسفة والدين ، بين دور الفيلسوف الذى هو أشبه بدور العارف الدينى أو المتصوف الساعي إلى إدراك الحقيقة الإلهية وبين رجل الدين المخلص الذى يسعى إلى تأويل النص الدينى تأويلا عقليا .

ولعل هذا النهج التوفيقي عند فيلون يقوم في الاساس على اعتقاده بأن الحقيقة واحدة ، وهو في بحثه عن هذه الحقيقة الواحدة لا يرى فرقا جوهريا بين الطريق الدينى والطريق الفلسفي وان كان يعتقد أن الدين هو الأصل وأن الفلسفة ينبغى أن تكون شارحة ومفسرة له !

ان فيلون كان — على حد تعبير يوسف كرم — لا يفصل بين الفلسفة والدين ، ولكنه كان يتخذ من الدين أصلا ويشرحه بالفلسفة(٢٧) .

٢ — منهج التأويل الرمزى The Allegorical Method :

ان تفكير فيلون الفلسفي لا يظهر لنا عادة بطريق مباشر ، بل يظهر دائما في شكل تأويل دائم لنصوص التوراة وهذه النصوص في معانيها الحرفية لا تشمل بالطبع نظريات المؤلف وآراءة الفلسفية !

والجدير بالذكر أن منهج التأويل الرمزى للنصوص الدينية كان منهجا شائعًا في عصر فيلون ؛ فقد كان يهود الإسكندرية يشرحون التوراة شرحًا رمزيًا على غرار شرح الفيثاغوريين والأفلاطونيين والرواقيين لقصص الميثولوجيا اليونانية وعبادات الأسرار(٢٨) .

وعلى سبيل المثال ، فقد كان يهود الإسكندرية يؤولون الفصل الأول من سفر التكوين قائلين : ان الله خلق عقلا خالصا فى عالم المثل هو الإنسان المعقول ثم صنع على مثال هذا العقل عقلا أقرب إلى الأرض هو « آدم » وأعطاه الحس وهى « حواء » معونة ضرورية له فطاوع العقل الحس وانقاد للذة وهى الحية التى وسوست لحواء فولدت النفس فى ذاتها الكبرياء وهو « قابيل » وجميع الشرور ، وانتفى منها الخير وهو « هابيل » وماتت موتا خلقيا .

أما عبور البحر الأحمر فيؤول على أنه رمز لخروج النفس من الحياة الحسية ، أما سبعة أغصان الشمعدان فهى رمز للسيارات السبع ، والحجران الكبيران اللذان يحملهما الكاهن الأكبر فهما رمز للشمس والقمر أو لنصفى الكرة الأرضية . أما الآباء الذين يعود إليهم ابراهيم فهم رمز للكواكب أو للعناصر الأربعة أو للمثل . أما الفصح فهو رمز لترك النفس للجسم وشهواته . أما شجرة الحياة فى الفردوس الأرضى فهى رمز لأم الفضائل

وهى الطيبة . أما اقتران ابراهيم بسارة فهو رمز لاتحاد الإنسان الصالح بالفضيلة(٢٩) .. إلخ .

ولقد احترم فيلون هذه الطريقة التأويلية ذات الأصل اليونانى ، ودلل على ذلك باحترامه لهوميروس وهزيود باعتبارهما حجة فى الفلسفة ؛ ففى كتابه عن العناية La providence نجده ينتصر لهوميروس وهزيود ويبرئهما من تهمة الإلحاد(٣٠) . وفى نفس الوقت كان فيلون ينظر إلى العقائد المصرية القديمة القائمة على التعددية على أنها عقائد الحادية(٣١) .

على كل حال ، فإنه على الرغم من تفاوت تقديره للعقائد اليونانية أو للعقائد المصرية القديمة فقد كان يعتبرهما عموما عقائد غير صحيحه فى مجملها . ومع ذلك فقد استفاد منها جميعا وكانت تمثل مرجعية فكرية لديه(٣٢) .

لقد كان لدى أتباع العقائد الدينية بالإسكندرية طرقهم الإيمانية التى تعتمد على التأويل ، كما كان لدى أتباع الفلسفة الرواقية والفلسفة الأفلاطونية نظريات مماثلة فى التأويل ؛ فالنظرية التأويلية لهاتين المدرستين الفلسفيتين المتأثرتين بالبيئة الشرقية السكندرية تقوم فى نظر بربيه على افتراض وجود كائنات متوسطة وقوى مختلفة يقوم على أساسها مبدأ الاختيار والتلفيق فى الدين اليونانى — المصرى الذى أخذ الفلاسفة الرواقيون أكبر جانب من العلم به ؛ فاللوغوس والحكمة والقوى المختلفة ليست إلا نتيجة جعل الآلهة اليونانية المصرية رومانية بفضل التأويل المجازى . ومن المؤكد أن الدين المصرى كان مستعدا بطبيعته لهذه التأويلات المجازية أو لهذه المجازات . ان المرء يرى فى هذا الدين ومنذ زمن مبكر جدا آلهة مجردة (أى آلهة لمعان مجردة كآلهة العدالة والجمال مثلا) هى تقريبا أنواع من الذوات غير المشخصة التى يتوجه لها بالعبادة لعلاقاتها بالآلهة الأخرى(٣٣) .

لقد كان التأويل عند فيلون ابنا شرعيا لهذه الحركة التأويلة سواء على الجانب الفلسفى أو على الجانب الدينى . ورغم ذلك فإن بعض الباحثين يرون أن التأويل عنده غير مسبوق لدى اليهود ؛ اذ يرى أحدهم ويدعى الترElter أن مذهب فيلون فى التأويل يعتبر فى تاريخ الأفكار اليهودية مذهبا لا سابق له وان كان ما أثر عنه من طريقة ومذهب انما مرجعه إلى شخصيته وحدها ، والأساس الذى يستند عليه التر فى ذلك هو أن مذهب فيلون التأويلى ينفرد بأنه حول التاريخ اليهودى كله بواسطة التأويل المجازى إلى مذهب للنجاة أو الخلاص وهذا أمر لم يوجد قبله لدى اليهود(٣٤) .

إلا أن هذا التأكيد من قبل الترElter لا ينبغي أن يصرف نظرنا عن مدى تأثر فيلون بسابقية ؛ فانتاج فيلون نفسه يقدم لنا — فيما يرى بربيه — من المبررات ما يكفى لتأكيد أنه حينما كتب هذه المؤلفات انما « كان يتابع منذ زمن طويل عملا من أعمال التلفيق ، هذا العمل الذى كان يوحد بين قصص التوراة والأساطير الاغريقية »(٣٥) .

ومع ذلك فهو لم يوافق السابقين أبدا على توحيدهم التام بين قصة موسى والأساطير الاغريقية(٣٦) .

لقد كان لفيلون منهجه التأويلى الذى اختلف بعض الشيء عن سابقيه ، ويبدو هذا الاختلاف فى التزام فيلون فى كثير من الأحيان بالمعنى الحرفى ووقوفه فى التأويل عند حد معين وذلك لإيمانه الوطيد بالله وشريعته وبالتقاليد القومية(٣٧) . ان استخدامه الطريقة المجازية فى التأويل انما كانت فى كثير من المواضع ليتخلص من صعوبات التفسير الحرفى .

ان التأويل عند فيلون كان رغم التزامه بالتفسير الحرفى تأويلا عقليا يحاول استخراج أعظم ما فى النص الدينى من دلالات وايحاءات قد تخفى على أصحاب التفسيرات الاسطورية المغرضة(٣٨) ؛ لقد كان هدف التأويل الفيلونى الدفاع عن العقيدة الموسوية ضد من اتهموها بأنها كتابة أساطير . وفى اطار ذلك حاول فيلون باستخدامه الطريقة المجازية جعل الشريعة اليهودية شريعة عامة لا تختص بمكان دون مكان أو بزمان دون زمان(٣٩) .

لقد كان اتجاهه العام فى شرحه للشريعة الموسوية هو وضع المعنى الخلقى بازاء المعنى الحرفى أو نقل الثانى إلى الأول أحيانا ؛ فقد كان يرى فى الطقوس الدينية مثلا علامات على الشروط الخلقية اللازمة للعبادة ، كما كان يرى فى تحريم الحيوانات النجسة دلالة على وجوب قمع الشهوات الرديئة .

لقد حاول فيلون — من جانب آخر — تخليص الشريعة اليهودية من كل طابع سياسى وتحويلها إلى شريعة أخلاقية(٤٠) ؛ فقد كان يرى أن كل يهودى اسكندرى انما هو يهودى بالدين فقط وليس يهوديا بالجنسية . كما كان يرى أن كل يهودى بعد التشتت يجب أن يكون مواطنا فى البلد الذى يقيم فيه . ولذلك فلم يكن فيلون ينتقد مطلقا — من الناحية النظرية على الأقل — أى وضع من الأوضاع التى يمكن أن تكون عليها الحكومة ، وكان كل هاجسه هو الرغبة فى حكومة قوية إلى درجة تستطيع بها حماية حقوق اليهود(٤١) .

ولننتقل بعد ذلك إلى دراسة بعض جوانب فلسفة فيلون التأويلية التى مزج فيها بين عقيدته اليهودية وتراثه الشرقى وبين الفلسفة اليونانية .

ثالثًا : ميتافيزيقا فيلون :

(أ) الله : طبيعته وطريقة معرفته :

ان الله عند فيلون هو نقطة البداية التى ينبغى أن يبدأ منها من أراد إدراك حقيقة الوجود والعالم ، فكيف يتصور فيلسوفنا صفات الاله وعلاقته بالعالم ؟ !

ان ابرز صفات الله عنده أنه بعيد عن كل تعين وعن أى تحديد ؛ اذ لا شىء يشبه الله ، والله ليس شبيها بأى شىء ، فهو مفارق للعالم ومع ذلك فهو يعنى به لأنه العلة الأولى للعالم فهو بتعبير فيلون ، « أبا للعالم وملكه » . ان الله هو الوجود الخالق الحر الذى لا يشغل فراغا أو مكانا لأنه هو نفسه خالق المكان ، بل انه بالاحرى يحوى فى ذاته كل الأشياء ، ومع ذلك فهو سام سموا مطلقا ويفوق فى سموه الخير بالذات والجمال بالذات ، انه مملوء من نفسه ومكتف بذاته وهو كائن لا نهائى عار من الخصائص لأن اضافة أى خاصية إليه تجعلنا نهبط به إلى مستوى الكائنات المحدودة أو المخلوقة .

ان الله بسيط فلا يتركب من جسم ونفس أو من هيولى وصورة ، وهو أزلى غير متغير ، وهو الواحد لأن طبيعته بسيطة غير مركبة وليست كطعبية غيره من المخلوقات ، انه هو « الخير الأعظم » وهو « الشمس المعقولة » ، وهو المبدأ الأول للوجود ، يتصف بكل الكمالات باعتباره العلة الغائية لكل الأشياء ومصدر كل كمال نجده فى الأشياء المخلوقة(٤٢) .

ومن الملاحظ أن هذه الصفات التى وصف بها فيلون الإله انما هى بالفعل مزيج من تأثره بالفلسفة اليونانية وباللاهوت اليهودى ؛ فهو قد استلهم المذهب الأفلاطونى حينما استخدم تشبيهات أفلاطون المشهورة للإله بأنه « الشمس المعقولة » و « الخير الأول » و « أفضل الكائنات »(٤٣) ، وان كان بريبه يرى أنه يسمو على أفلاطون بوصفه الله بأنه « أفضل من الفضيلة وأفضل من العلم وأفضل من الخير نفسه »(٤٤) ، فإن الحقيقة فى اعتقادنا هى أن أفلاطون قد وصف الإله أيضا بأنه « منبع الفضيلة » و « منبع العلم » ، وأنه المثال المشترك « للعلم والمعلوم »(٤٥) ، وفى هذا ما يؤدى إلى اعتباره أن الله أسمى من الفضيلة وأسمى من العلم وهذا ما عبر عنه فيلون .

ان الجديد حقا عند فيلون يبدو فى محاولته سلب الصفات عن الله ، أى محاولته ابعاد مفهوم الله عن أى تحديد أو تعين ؛ فالله ليس شبيها بأى شىء ، ومن ثم فإن من أراد

معرفة الله فعليه أن يحاول ادراك ما وراء العالم المحسوس ، بل ادراك ما وراء العالم المعقول . وقد أرجع فيلون هذا التباين بين الله والعالم إلى اساس أخلاقي ديني ؛ فبما أن الله مقدس وطاهر فينبغي أن يكون بعيدا عن كل شيء دنس من أشياء هذا العالم ، اذ لا يمكن أن يدنس ذاته بالاتصال بهذا العالم المحسوس .

واذا كانت طبيعة الإله بهذا السمو وذلك العلو الذى يفوق المحسوس والمعقول معا ، فإن السؤال عن كيفية ادراكه يبدو غير ذى موضوع اذا ما اقتصرنا في محاولاتنا المعرفية على الحواس أو الفكر الاستدلالى العقلى ، فالله بعيد كل البُعد عما يمكن أن يكون موضوعا للادراكات العقلية الاستدلالية !

ان المعرفة هنا لابد أن تكون إذن ذات طابع خاص . وقد لجأ فيلون إلى تأويل آيات الكتاب المقدس تأويلاً مجازيًا رمزيًا حتى يكتشف الطريق إلى معرفة الله . وقد اكتشف طرق المعرفة المختلفة من تأويله للآية القائلة « ان الله إله ابراهيم واسحق ويعقوب » على أنها تشير إلى مصادر ثلاثة لمعرفة الله هى العالم والطبيعة والزهد ؛ إذ أن يعقوب يرمز هنا إلى التمرس بالزهد بينما يرمز ابراهيم إلى التعلم أما اسحق فيرمز إلى النعمة العفوية الطبيعية(٤٦) ، وعلى ذلك نستطيع أن نصل إلى معرفة الله بالنظر فى مصنوعاته فى هذا العالم ، ولكن هذه المعرفة تبدو ناقصة جدا ولذلك لابد من كائنات متوسطة بين الإنسان والله وذلك لأن النفس لا تستطيع أن تصل إلى معرفة الله دفعة واحدة فيلزمها أن تتدرج فى صعودها إليه باعتبار أن غاية النفس هى الوصول إلى الله والاتحاد به ثم لأن الله كائن فوق العقل وفوق الفكر فلا يمكن أن نعبر عنه ولا أن نصل إليه ولا أن ندركه إلا عن طريق الانجذاب ecstasy(٧) .

وهنا نلمح فى التأويل الفيلونى لنص التوراة غموضا لم يخفف منه سوى توضيحه لطريق معرفة الإله مستخدما الاصطلاحات الفلسفية التى لاشك أنه استقاها من فلسفة أفلاطون ونظريته فى المعرفة خاصة حينما تحدث عن أرفع أنواع المعرفة أى معرفة مثال المثل « مثال الخير » ، فهى معرفة لا يمكن أن تتم إلا بالحدس المباشر الذى هو تعبير عن الشوق اللامحدود لإدراك الخير فى ذاته عبر مراحل يمر بها العارف الفيلسوف(٤٨) ، لا العارف المتصوف .

وفى ضوء هذا التمييز الأخير بين ما أسميناه لدى أفلاطون « العارف الفيلسوف » وبين « العارف المتصوف » يمكن ادراك الفرق بين الطريقة الفيلونية ذات الملامح الصوفية الشرقية فى معرفة الله ، وبين الطريقة الأفلاطونية القائمة على الحدس الفلسفى ؛ فإدراك الله عند فيلون يتم بتجربة باطنية داخلية أطلق عليها اسم « الانجذاب الصوفى » الذى

هو فى واقع الأمر حالة من الاستغراق فى التأمل فيها تعرف الروح الله وقد ذهلت أو هجرت نفسها وكل قواها . إنها حالة عبادة الله المطلق وقد امتزجت فيها المعرفة بالعبادة وتخلصت الروح من كل علاقة بالعالم المحسوس والعالم المعقول معا . ان تجربة « الانجذاب » — على حد تعبير بربيه حينما يصفها عند فيلون — لا يمكن أن تكون إلا تجربة باطنية لاهوتية(٤٩) .

(ب) مشكلة الخلق وافتراض الوسطاء :

تتشابه نظرية الخلق عند فيلون بنظيرتها عند أفلاطون وان كان يشوبها أحيانا طابعا رواقيا ؛ ففيلون قد استخدم لغة رواقية حينما عبر عن علاقة الإله الصانع بالعالم وتكوينه له ، فقد قال بأن الصانع فى سبيل تكوينه للعالم يستعمل كل عنصر من العناصر الأربعة على التمام ، وهذه صيغة نقلها فيلون عن أفلاطون لكنه يعبر عنها باصطلاحات رواقيه حينما يرى أن الصانع قد نظم المادة فى مجموعها ككل وهذا تعبير رواقى(٥٠) .

إلا أن هذه اللغة أو الاصطلاحات الرواقية لا ينبغى أن تطغى على ادراكنا لمسألة أن التشابه الاساسى هو بين آراء فيلون وآراء أفلاطون ؛ حيث أن الأول يرى مثلما يرى الثانى أن ثمة مادة قديمة كانت بمثابة الأم للكائنات وذلك قبل أن تملأها الذات الإلهية إلا أنه يختلف معه حينما ينظر إلى هذه المادة لا على أنها متحركة أو مجرد قابل للصور أو للمثل ، بل على أنها تمثل جوهرا جسميا هو بمثابة مزيج من العناصر الأربعة ، ومن ثم فإن الخلق لديه لا يكون إلا ما يظهر أحيانا من الانسجام والمساواة فى هذه المادة المختلطة ، فالإله يستعمل لادخال هذا النظام تقسيما يفصل بين الكائنات المتضادة ويظهر الأشياء ويرينا طبيعتها(٥١) .

ان ما قلناه فى الفقرة السابقة يمثل مشكلة حقيقية ينبغى الالتفات إليها حيث أنه لابد من التساؤل التالى : هل كان فيلون مثل أفلاطون لا يؤمن بالخلق من عدم ؟ !

ان هذا التساؤل قد يبدو للكثيرين مفاجئا لأن ثمة اعتقاد شائع يرى أن أفلاطون لقوله « بالحدوث » و « بالصانع » يميل إلى القول بالخلق من عدم !! وهذا اعتقاد أثبتنا خطأه فى بحثنا عن نظرية « الخلق » عنده حيث تبين لنا أن « الخلق » عند أفلاطون انما يعنى أن الصانع قد صنع العالم أو أحدثه — بالتعبير الأفلاطونى — من مادة قديمة ومثال قديم وهذا ما يؤكده الرجوع إلى نصوصه المختلفة وعدم الاكتفاء فقط بما قاله فى « طيماوس »(٥٢) .

وعلى ذلك فإن التقريب أو التشابه الذى أشرنا إليه بين موقف فيلون وموقف أفلاطون

من مسألة « الخلق » قد ينطوى على مخاطر الوقوع فى براثن الفهم الخاطئ لفيلون أيضا !

ان كبار الشراح والمؤولين لنصوص فيلون يرون أنه قد استخدم تعبيرات لا يمكن أن تفهم إلا بفرض أنه يؤمن بالخلق من عدم مثل قوله « إن الإله لم يخرج الأشياء من الظلمات إلى النور فقط ، ولكن ماكان منها غير موجود سابقا قد خلقه أيضًا ، انه لهذا ليس صانعا فقط بل خالقا أيضًا »[٥٣] .

ولنلاحظ — مع برييه — أن الكلمة التى استخدمها فيلون للتعبير عن الخلق هى نفس الكلمة التى استعملت فى الشرح السبعينى للتوراة للدلالة على الخلق[٥٤] .

وإذا ما أضفنا إلى هذه الملاحظة ما ورد فى النص السابق من تمييز فيلون بين الإله كصانع وبين الإله كخالق ، سنجد أنه كان يدرك جيدا الفرق بين هذا وذاك حينما أكد أن الإله ليس مجرد صانع بل هو خالق أيضًا ، فهو قد خلق « ما كان من الكائنات غير موجود سابقا » . كما أنه — فيما يضيف فيلسوفنا — « قد خلق مع الأجسام المكان والزمان »[٥٥] ، وهذا دليل آخر على أن فيلون يميل بالفعل إلى القول بالخلق من عدم ، فالمكان والزمان قد خلقا مع الأجسام ، ومن ثم فإنه يرى أنه لم تكن هناك مادة سابقة وإلا فأين كانت ؟ ! ان المكان والزمان لم يكونا موجودين ؟ !

إذا كان ذلك كذلك ، أى إذا كان فيلون يميل إلى القول بالخلق من عدم ، فلماذا قال بما سمى لدية « الوسطاء » ، ومادور هؤلاء الوسطاء فى عملية الخلق وفى فلسفة فيلون عموما ؟ !

(جـ) الوسطاء واللوجوس Logos :

إن الفكرة الأساسية فى ميتافيزيقا فيلون أنه يؤمن بإله متعال مفارق للعالم ، ومع ذلك فهو خالقه بما فيه من كائنات معقولة وكائنات محسوسة وهنا نلمح التناقض ؛ فإذا كان الله هو الكائن المتعالى المفارق للعالم الذى ينأى عن الارتباط بأى علاقة مع أى مخلوق ، فكيف أتم فعل الخلق إذن ؟ ! أليس فى فعل « الخلق » نقص ينبغى — حسب فهم فيلون — أن ننأى بالإله عنه ؟ !

لقد كان هذا التساؤل بالتحديد هو ماقاد فيلون إلى القول بالوسطاء ؛ فالله ذلك الكائن المفارق لا يمكن أن يرتبط بالكائنات الأدنى الناقصة مباشرة بل عن طريق كائنات متوسطة هى بالتأكيد أكثر كمالا منها ؛ ومن ثم فإن « الوسيط عند فيلون لا يتميز بطبيعته بقدر ما يتميز بوظيفته »[٥٦] ، فلا سبيل إلى تحديد ماهية الوسيط إلا بمعاينة ما يقوم به من عمل .

وقبل أن ننظر فيما يقوم به « الوسيط » من عمل لابد أن ننظر أولا فى معنى « اللوغوس » عند فيلون .

ان اللوغوس Logos عنده نوعان ؛ اللوغوس الباطنى أو النفسى واللوغوس الخارجى أى التلفظ والنطق ، وهذان النوعان يوجدان فى الله كما يوجدان لدى الإنسان(٥٧) ، فاللوغوس فى الله إما (١) اللوغوس باعتباره العقل الإلهى نفسه أو (٢) اللوغوس باعتباره كلمة الله(٥٨) .

وبالطبع فإن بين هذين النوعين ارتباطا وثيقا ؛ فأفكار العقل الإلهى وكلمته إنما يوحى بها إلى نبى ، ومن ثم فإن الناموس الإلهى أو الكتب المقدسة وهى هنا أسفار موسى الخمسة إنما هى كلمة الله ، وهى القوة الموجهة للعالم وهى الفلسفة الحقيقية والمصدر الأول لينابيع المعرفة والحكمة باعتبارها الكلمات الخالدة التى لا تفنى .

أما فيما يتعلق باللوغوس عند الإنسان ، فيرى فيلون أن اللوغوس الباطنى أو الكلام الباطن باعتباره التفكير والتأمل هو الأفضل لأن التعبير عنه فى الكلام الخارجى الملفوظ به غير مناسب للعبادة الحقيقية ، ولذلك نجد أن النبى الحقيقى يكبح جماح لسانه(٥٩) .

ولنترك اللوغوس الإنسانى الآن ، ولنركز على معنى « اللوجوس » الإلهى حتى نرى علاقته بفكرة « الوسيط » .

إن الأوصاف التى قدمها فيلون للوغوس الإلهى بمعنييه السابقين تتعدد بشكل يثير الحيرة ؛ فهو عنده المبدأ الأول للعالم والمدبر له ، وهو العالم المعقول ونموذج الخليقة والعقل الإنسانى وقد عينه الله ليكون وسيلة لاعطاء بركاته ، وهو وسيط باعتباره جوهر أقل من الله مثله فى ذلك مثل الملائكة أو إحدى القوى الإلهية . وقد ذكر له أسماء عدة منها : الإنسان الإلهى أو آدم السماوى ، الكاهن الأعظم ، شفيع البشرية ، صورة الله ، عمل الله .. الخ(٦٠) .

وتتضح هذه الصفات والأسماء للوغوس أكثر من خلال بعض تأويلاته لآيات الكتاب المقدس ؛ فهو عندما يفسر ذكر العهد القديم لملاك الله فى مجال الظهورات أو التجليات الإلهية يقول إن الملاك أو اللوغوس بمعنى واحد ، وإذا ذكر الكتاب المقدس ملائكة كثيرين قال إن هؤلاء الملائكة هم القوى الإلهية . فكأن اللوغوس إذن هو الملاك الذى يرشدنا ، وهو الملاك الذى ظهر لأبينا يعقوب ، بل رئيس الملائكة .

إن اللوغوس فى مجمل صفاته واسمائه كما يتضح مما سبق ليس هو العلة الأصلية للوجود ، بل هو مجرد أداة الله الخيرة التى خلق بها العالم . إنه أعلى جميع الكائنات

المتوسطية لأنه الابن البكر ، وهو الوسيط الأول ويليه الحكمة ثم آدم الأول ثم الملائكة ثم نفس الله ثم القوى الإلهية[٦٠] .

وفي ضوء ذلك نستطيع أن نفهم وظيفة اللوغوس ؛ فهو الوسيط الذى كان وجوده ضروريا ليساعد الله فى خلق العالم . وإذا كنا قد أشرنا من قبل إلى أن الله عند فيلسوفنا قد خلق العالم من عدم ، فإن معنى ذلك كان أنه خلق العالم المعقول من عدم لأن الأرواح خلو من المادة ، وقد جاءت عن الله كما يلد العقل أفكاره . أما كل ما هو مادى محسوس فلا يمكن أن يكون الله صانعه بصورة مباشرة . وهنا يكون دور « الوسيط » ؛ فالعالم المحسوس نتيجة فعل وسطاء بين الله والمادة . إذ يرى فيلون : أن الله حينما قال « لنصنعن الإنسان على صورتنا ومثالنا » خاطب وسطاء ووكل إليهم صنع الجزء الفانى من نفسنا على النحو الذى صنع هو به الجزء الروحى لأن الإنسان مزاج من خير وشر . وبما أن الله منزه عن الشر فكان لابد أن يكون من يصنع مبدأ الشر فى الإنسان — أى جسمه — كائن غير الله[٦١] .

وإذا كان ثمة تشابه بين فعل « الوسيط » أو « الوسطاء » عند فيلون ، وبين فعل « الصانع » عند أفلاطون ، فإن علينا أن نتنبه إلى نقاط الاختلاف بينهما ؛ فالصانع الأفلاطونى فى محاورة « طيماوس » إنما هو الإله ، بينما الوسيط عند فيلون ليس إلها وان كان هو كلمة الله أو ابن الله أو أداة الله .. إلخ .

كما أن الوسطاء عند فيلون كثيرون ؛ أولهم — كما أشرنا فيما سبق — « اللوغوس » نفسه أى كلمة الله أو ابن الله الذى يرى فيه الله نموذج العالم وعلى مثاله يخلقه . ويليه الحكمة الإلهية ، ويليهما رجل الله أو الإنسان الإلهى أو آدم الأول ، ويأتى فى المرتبة الرابعة الملائكة وهى كائنات روحية غير جسمية ، وفى المرتبة الخامسة النفس الإلهية أو الروح الإلهى وهى تختلف عن النفس الإنسانية ولم تتكون الأخيرة بواسطتها ، ولكنها أى النفس الإنسانية لا تستطيع أن تدرك الله أو تتحد به بدون معونتها فكل نفس إنسانية تتمتع بالفضيلة بفضل الروح الإلهى . ويأتى فى المرتبة الأخيرة ما أسماه فيلون « القوى الإلهية » وهى إشارة إلى كائنات كثيرة من ملائكة وجن نارية أو هوائية تنفذ الأوامر الإلهية .

وربما أدخل فيلون هذه « القوى الإلهية » ضمن الكائنات المتوسطية بين الله والعالم ليوفق بين نظرية وحدة الوجود التى قالت بها الرواقية ، ونظريته هو فى الاستشراف الإلهى ؛ فالقوى الإلهية منها قوى لها صلة بالعالم وهى حاكمة وسيدة له ، ومنها قوى لها

صلة بالإنسان الخاطئ حيث ترشده وتحميه وهى ملجأ للنفوس التى تستحق الخلاص وتسعى إليه[٦٢] .

وعلى كل حال ، فلقد كان حديث فيلون عن اللوغوس والوسطاء — إن اعتبرنا أنه ميز بينهما فى هذا التصور الهيراركى — قلقا لم يقدم فيه رأيا حاسما أو نهائيا ؛ إذ أن هناك نصوصا له يشعر من يقرأها أن الوسطاء ماهم إلا وجهات مختلفة للعلية الإلهية على حد تعبير يوسف كرم ، وإنهم إنما يتمايزون فى الذهن فقط ويرمزون إلى آثار الله أو حالات النفس[٦٣] .

(د) العالم المعقول والمادة :

يعتقد فيلون أن الله حينما أراد أن يخلق العالم المعقول أدرك أولا المثل المعقوله لما يتكون منه هذا العالم ، ثم جعل هذا العالم نموذجا للعالم المادى .

فالعالم المعقول عند فيلون مثلما كان عند أفلاطون يمثل النموذج للعالم المحسوس ولكن يبدو أن المثل بالمعنى الأفلاطونى قد أودعت عند فيلون فى اللوغوس الإلهى حتى أصبح هذا اللوغوس هو محلها .

وفى الحقيقة أن هناك ارتباكا عند فيلون فى هذا الأمر ؛ فهو يعتبر أن العالم المعقول هو المحل الذى يحتوى اللوغوس الإلهى تارة ، وتارة أخرى يعتبر أن العالم المعقول هو نفسه اللوغوس الإلهى ، وتارة ثالثة يعتبر أن اللوغوس الإلهى يحتوى بداخله العالم المعقول[٦٤] .

ويرجع هذا الارتباك إلى محاولة فيلون التوفيق بين الأراء الأفلاطونية والآراء الرواقية ؛ إذ نادى الرواقيون بمبدأ واحد هو الإله ، بينما نادى أفلاطون بمبدأين هما المثال المعقول والصانع . وقد حاول فيلون أن يدمج النظريتين معا فقال بأن العالم المعقول رغم أنه متميز عن الله (أى مختلف عنه) إلا أنه صادر منه وتابع له ، أى أنه جعل هذا العالم بمثابة كائن متوسط ضمن سلسلة الكائنات المتوسطة العديدة[٦٥] .

ولقد حاول فيلون من جانب آخر ، أن يوفق بين هذه الآراء اليونانية وبين إيمانه بالتوراة ؛ حيث جعله إيمانه بأزلية الله وحده ينظر إلى المثل على أنها وجودان : وجود أزلى باعتبارها كلام الله ، ووجود سابق على خلق العالم باعتبارها كائنات حقيقية معقولة يتكون منها العالم المعقول . ومن ثم فهى تتصل بنظريته عن الكائنات المتوسطية باعتبار أن القوى الإلهية لا تتميز عن المثل المعقول[٦٦] .

وإذا تناولنا الآن المثل عند فيلون ، نجد فى كل ماكتبه تقريبا — على حد تعبير بريبه — آثار طريقة قسمة ثنائية إلى أضداد تتضاد فى تحديداتها حيث أن المثل تبدو لنا كأزواج

متضادة ؛ أحدهما خير والآخر شرير وأول هذه الأزواج المتضادة هو على ما يظهر لنا التقسيم إلى معقول ومحسوس ، فالمحسوس فى ذاته ليس إلا مثالاً من مثل العالم المعقول ، ويبدو أن التمييز بين مثال العقل ومثال الاحساس قد تم بنفس الطريقة .

وهكذا كانت طريقة فيلون فى الجمع بين المتضادات المختلفة فى العالم المعقول ؛ الفرد أو الواحد الذى يوازى العلة الفاعلة ، والزوج أو الاثنين الذى يوازى المادة ، التشابه وعدم التشابه ، التوافق والاختلاف . وبالطبع فإن هذه التقسيمات تحاكى ضروب التقابل لديه بين المادة والصورة(٦٧) .

ولا شك أن ذلك التقابل إنما هو من تأثير أفلاطون على فيلون ، إلا أن الأخير يختلف عن سابقه فى أنه رغم إدراكه لحقارة المادة وعدميتها إلا أنه يسميها أحيانا الجوهر ousia ولكن هذه المادة – الجوهر هى جوهر عار من الصفات ممتلئ بالأضداد وليس متماسكا ، وهو قابل للتغير ليكون افضل بتأثير العلة الأولى(٦٨) .

ان هذا التقابل بين المادة والصور ، قد يوحى فى نهاية الأمر بأن ثمة ثنائية يؤمن بها فيلون هى ثنائية الله والمادة ، ولكن هذا الأمر سرعان مايتلاشى إذا تذكرنا أن فيلون لا يقول بأزلية المادة لأنه ومنذ البداية رفض أزلية المادة التى قال بها أفلاطون ، كما رفض أزلية العالم عند أرسطو .

ان علينا أن نعى حقيقة أكثر فيلون من ترديدها وهى أن الله رغم أنه مصدر الأشياء كلها ، إلا أنه ليس مصدر المادة الأولى قبل أن تتشكل فى صورتها الحالية أى قبل أن تصير العالم المحسوس ، فالله عنده ببساطة ليس هو خالق المادة الأولى . وبالطبع فإن السبب الرئيسى وراء هذا الاعتقاد الفيلونى هو أنه يرى المادة هى مصدر الشر ولا يمكن أن يخلق الله شيئًا يكون شرا . وعلى ذلك فقد ترك الله مسألة خلق المادة لكائن من الكائنات المتوسطة .

رابعًا : الأخلاق والحياة الروحية :

استند فيلون على تصوراته الميتافيزيقية السابقة فى بناء تصوره للحياة الأخلاقية والروحية للإنسان ، وقد تأثر فى ذلك أيضًا بأفلاطون ؛ فقد أكد فيلون على ازدواجية الطبيعة الإنسانية ، وأقام فاصلا حادا بين الروح والجسم أو بين العقل والمحسوس فى الإنسان(٦٩) ، لكنه حاول فى نفس الوقت أن يوفق بين آراء أفلاطون وآراء بقية فلاسفة اليونان الذين تأثر بهم من جهة ، وتراثه الدينى الشرقى من جهة أخرى .

وقد اتضحت محاولة التوفيق هذه فى النغمة الصوفية التى غلف بها فيلون نظريته حول

النفس وغايتها ، فغاية النفس عنده إنما هى الوصول إلى الله والاتحاد به . وهذه الغاية لا تتحقق إلا عبر أربع درجات هى :

١ – معرفة ناقصة جدًا يكتسبها المرء بالنظر فى موضوعات الله ، والكثيرون من الناس يقفون عند هذه الدرجة .

٢ – معرفة ترقى سلم الوسطاء .

٣ – المعرفة التى تدرك اللوغوس أو أعلى الوسطاء – الوسيط الأعظم .

٤ – أما الدرجة الرابعة فهى المعرفة التى تدرك الله ذاته ، وهذه الدرجة خاصة بأهل الكمال مثل موسى(٧٠) .

ان النفس الراغبة فى إدراك الحقيقة يمكنها أن تسرع فى صعود سلم الوسطاء إذا ما تطهرت بالزهد وأكثرت من العبادة الباطنية . وهذا التطهير لا يمكن أن يتم إلا إذا أدرك الإنسان بطلان عالم المحسوسات وأدرك أنه عالم زائل . وقد استخدم فيلون حجج الشكاك من أمثال اناسيديموس للتقليل من قيمة المعرفة الإنسانية ومن قيمة العالم المحسوس ، على اعتبار أن الشك فى كل ذلك إنما يضع الإنسان أمام عجزه ومن ثم يدفعه دفعا نحو الله(٧١). ان ثمة استعدادا روحيا عند الإنسان لتقبل العقيدة الدينية والاقبال على الحياة الروحية إذا سدت أمامه منافذ العقل البشرى .

لقد استخدم فيلون حجج الشكاك لا لينتهى بالإنسان كما فعل فلاسفة الشك من اليونانيين إلى اليأس والتشاؤم ، بل ليدفعه إلى إدراك أن الطريق الحقيقى فى هذه الحياة إنما هو طريق الإيمان بالله والاعتقاد فى الحياة الأخرى ومع ذلك فقد سلم فيلون بأن الإيمان الذى يستطيع الإنسان العادى إدراكه قد يشعر معه ببعض الشكوك والأخطاء ، وقد وصف هذه الشكوك الخفيفة التى تجتاح المؤمن حينما أشار إلى شكوك إبراهيم عليه السلام وهو مؤمن حول وعود الله . وفى ثنايا هذه الإشارة أضاف فيلون قوله : « بما أن الشك لا يمكن أن يتفق مع الإيمان فإن موسى لم يترك لهذا الشك مجالا للبقاء ، وهكذا لم يمتد حتى اللسان وحتى الفم ، بل ظل فى الفكر السريع جدا . وكلمة موسى كانت هى « قال بالفكر » والفكر يعدو أسرع من أشهر العدائين والتغير عند الحكيم قصير غير قابل للقسمة وغير محس وهو فى الفكر فقط . فلا غرابة إذا احتفظ المؤمن بآثار عدم الإيمان وإلا لخلطنا بين المولود وغير المولود ، وبين الفانى والخالد ، وبين القابل للفساد وغير القابل للفساد ، بل بين الإنسان والله إذا جاز هذا التعبير »(٧٢)

وعلى كل حال ، فإن معرفة الحقيقة لا تكون عبر الفكر الشاك ، وإن كان الشك بداية الطريق إلى هذه المعرفة الحقيقة ؛ فالايمان الكامل لدى الإنسان لا يكون فى نظر فيلون

إلا عبر الجزء الخالد من الإنسان ، أى عبر العقل الخالص من كل مادة أى العقل المنفصل عن جسم الإنسان وعن ماديته ؛ لأن العقل حينما يكون « عقلا محضا خالصا جدا » يدخل فى العالم المعقول ، أى أنه يخرج من ذاته ويحدث فيه ذلك التحول الداخلى العميق الذى يقربه من الله . ان حياة الإيمان ليست امتدادا لحياة الإنسان العادية ، بل هى شيء آخر ؛ إنها تتطلب — مثل النبوة — تحولا داخليا عميقا يتيح للإنسان الوصول إلى الله عبر العالم المعقول الذى يعد وسيطا يمتص المؤمن ويدخله فى ذاته ولايترك له شيئًا محسوسا .

إن حياة الإيمان إذن هى اتخاذ الانجذاب طريقا للوصول إلى قوة عليا تحل محل الحياة التى نحياها(٧٣) .

وبالنسبة لهذا النوع من المعرفة الإيمانية ، فإن « الفلسفة تكون مجرد طريق يعلمنا الورع وتكون عملا لتمجيد الله وارضائه » ، أما الاخلاق فتصبح مجرد عبادة باطنية أساسها أن الإنسان يعرف الأصل الإلهى لفضائله ومن ثم فهو يقدم كل سلوكه الأخلاقى وفضائله كقرابين خالصة لله(٧٤) .

لقد حلق فيلون باليهودية عبر الفلسفة اليونانية وفلسفات الشرق التى تأثر بها إلى آفاق أكثر روحانية عما هى عليه فعلا ، وعما كان ولا يزال عليه من يتبعونها من اليهود ؛ فتلك العبادة الروحية التى قال بها فيلون هى بحق فيما يقول بربيه ميراث بعيد من كتاب « الموتى » أساس العقائد الدينية فى مصر القديمة . ومما لا ريب فيه أنه قد دخل بين الثقافة المصرية البحتة القائمة على هذا الكتاب وبين المذهب الفيلونى عدة مذاهب وسيطة مثل الأفلاطونية والرواقية . ومن المعقول أيضًا أن يكون للأفكار الأورفية — ذات الأصل الشرقى — أثر فى هذا التركيب .

إننا يجب — والكلام لايزال لبربيه — أن نبحث عن العناصر الأساسية لهذا المذهب فى كتاب الموتى وعلى الأخص فى الفصل المتعلق بمشهد الحساب ؛ فهنالك فقط توجد الفكرتان التكميليتان اللتان تتكون منهما العبادة الفيلونية التى هى عبارة عن تطهر أخلاقى وتحول إلى كائن إلهى نتيجة طبيعية له . وإننا نعرف مدى السمو الأخلاقى الذى يبلغة المتوفى المعترف الذى ينتظر الحساب أمام أوزوريس ، فمن الصعب أن نعتقد أن فكرة الطهارة الأخلاقية المانعة لكل طهارة شرعية أوقانونية قد استقاها فيلون من أى مصدر آخر ؛ فالمتوفى بعد اجتيازه محنة الحساب يصبح هو نفسه مماثلا لله ويكتسب قوة الكلمة الخالقة . وهذا يطابق ماجاء فى نص غامض لفيلون يقول فيه : أن العقل المطهر هو وحده القادر على « حمل اللوغوس الإلهى »(٧٥) .

وليس فيما نقلناه عن بربيه فى الفقرة السابقة أى شك من جانبنا ؛ فنحن نعتقد أن

الأصول الشرقية وخاصة المصرية لفلسفة فيلون أوضح من أن تحتاج إلى إثبات ، فليس الطابع الديني الصوفي الروحي إلا أحد هذه المظاهر الواضحة لتأثر فيلون بالديانة المصرية القديمة ونصوصها . وقد صدق زيجرت Ziegert حين قال « أن اليهودي في الإسكندرية لم يلتق بأرسطو أو بزينون بل بالفلسفة الغامضة التي تناقلتها الأساطير الشرقية في ثنايا دياناتها الروحية »[٧٦] .

هوامش الفصل الثالث

(١) جورج سارتون : تاريخ العلم ، الجزء الرابع ، الترجمة العربية للفيف من العلماء ، نشرة دار المعارف بمصر ، ١٩٧٠ م ، ص٣٧٤ .

(٢) نفسه ، ص ٣٧٧ . وانظر : قصة هذه الترجمة فى : محمد حمدى إبراهيم ، نفس المرجع السابق ، ص ١٠٣ .

وراجع أيضا : سليم حسن ، مصر القديمة ، الجزء الرابع عشر ، ص ٧٧٧ — ٧٧٨ .

(٣) راجع الفصل الذى كتبه اميل بريه بعنوان : « التأويل الرمزى لدى اليهود قبل فيلون » فى كتابه : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندرى ، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار ، مكتبة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ، القاهرة ، ١٩٥٤ م ، ص٧٣ — ٩٩ .

(٤) انظر : Bois: Essai sur L'origine de La Philosophie Alexandrie, Paris, 1890.

نقلا عن : بريه ، نفس المرجع السابق ، ص ٧٦ .

(٥) أنظر :

Lemprier's Classical Dictionary of proper names mintioned in ancient authrs, Routledge & Kegan Paul LTD, London 1972, p. 77.

وأيضا : ماجد فخرى : الأصول الإسكندرانية للفلسفة العربية ، بحث منشور بكتابه : دراسات فى الفكر العربى ، دار النهار للنشر ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٧٧ م ، ص٣٢ .

(٦) جورج سارتون : تاريخ العلم ، الجزء الخامس ، الترجمة العربية للفيف من العلماء ، دار المعارف بالقاهرة ، بدون تاريخ ، ص٥٨ .

(٧) انظر : سليم حسن ، مصر القديمة ، جـ ١٤ ، ص ٧٥٩ .

(٨) بريه ، تاريخ الفلسفة ، جـ ٢ ، الترجمة العربية ، ص ٧٦ .

(٩) انظر : نفس المرجع السابق ، ص ٧٦ — ٧٧ .

وأيضا : سارتون ، نفس المرجع السابق ، ص ٥٨ .

(١٠) سارتون ، نفس المرجع ، ص ٥٨ .

(١١) نفسه .

(١٢) نفسه ، ص ٥٩ .

(١٣) انظر : Vachérot E.: Histoire critique de L'école d'Alexandrie, Paris 1846 Tom. I, p.51.

(١٤) انظر : ماجد فخرى ، نفس المرجع السابق ، ص ٣٢ .

(١٥) انظر : Copleston: History of Philosophy, Vol. I, part II, p. 202.

وأيضا : lemprier's Classical Dictionary, p. 477,

(١٦) Copleston: Op. Cit., p. 202.

(١٧) اميل برييه ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٢٦ .

(١٨) محمد يوسف موسى : مقدمة الترجمة العربية لكتاب : برييه : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندرى ، ص١ .

وانظر كذلك : مقدمة الترجمة الانجليزية لكتاب فيلون :

On the acount of World's creation Given by Moses: in Roman Philosophy after Aristotle, Edited by Jason L. Samders, the free press, New York, 1966, p. 199.

(١٩) انظر : برييه ، نفس المرجع السابق ، ص ٨ .

(٢٠) انظر : Copleston: Op. Cit., p. 202.

(٢١) انظر الشرح والتحليل الذى قدمه برييه لهذا التقسيم الثلاثى لمؤلفات فيلون ومخطوطاتها فى : نفس المرجع السابق ، ص٩ — ١٥ .

(٢٢) نفسه ، ص ١٩ .

(٢٣) Richard A. Baer, JR.: Philo's Use of the Categories Male and Female, Leiden E.J. Brill 1970, P.5.

(٢٤) Ibid.

(٢٥) Ibid., p. 6.

(٢٦) Ibid.

(٢٧) انظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم ببيروت ، بدون تاريخ ص٢٤٨ .

وهذا هو أيضا رأى د . عبد الرحمن بدوى فى : خريف الفكر اليونانى ، ص ٩٣ .

(٢٨) انظر : برييه : نفس المرجع ، ص ٦١ — ٦٢ .

ويوسف كرم : نفس المرجع ، ص ٢٤٨ .

(٢٩) انظر : يوسف كرم ، نفس المرجع ، ص ٢٤٨ .

وانظر أمثلة أخرى للتأويل عند يهود الإسكندرية فى :

Harry Austryn Wolfson: Philo-Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianty and Islam, Vol. I second printing, Harvard Unversity Press 1948, p. 87 f.f.

(٣٠) انظر : برييه ، نفس المرجع ، ص ٦٤ .

(٣١) H. A. Wolfson: Op. Cit., p. 32.

(٣٢) Ibid.

(٣٣) برييه ، نفس المرجع ، ص ٦٤ — ٦٥ .

(٣٤) نفسه ، ص ٧٨ .
(٣٥) نفسه ، ص ٩٥ .
(٣٦) نفسه ، ص ٩٧ .
(٣٧) يوسف كرم ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٤٨ — ٢٤٩ .
(٣٨) انظر على سبيل المثال تأويله لقصة خلق العالم فى ستة أيام ، وبيانه لدلالة الأيام الستة فى :

Philo : On The acount of World's creation Given by Moses, Eng. Trans., in "Greek and Roman Ph.". p. 202.

(٣٩) برييه : نفس المرجع ، ص ٩٨ — ٩٩ .
(٤٠) انظر : يوسف كرم ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٤٩ .
وكذلك : برييه : نفس المرجع السابق ، ص ٥٥ .
(٤١) برييه ، نفسه ، ص ٥٦ .
(٤٢) انظر : Philo: Op. Cit., pp. 200 - 202.
وأيضا : برييه ، نفس المرجع السابق ، ص ١٠٧ .
ورشدى حنا عبد السيد : فلسفة اللوغوس — الكلمة ، نشر رابطة خريجي الكلية الاكليركية للأقباط الارثوذكس ، القاهرة ١٩٨٤ م ، ص٤٢ — ٤٣ .
(٤٣) انظر : أفلاطون : الجمهورية ، الترجمة العربية لفؤاد زكريا ، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الكتاب السادس ١٩٧٤ م ، وكذلك كتابنا الألوهية عند أفلاطون ، مكتبة مدبولى بالقاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨٨ م ، ص٢٣٢ — ٢٤٤ . وأيضا : برييه : نفس المرجع السابق ، ص١٠٤ .
(٤٤) برييه ، نفس المرجع ، ص ١٠٦ .
(٤٥) انظر : أفلاطون ، الجمهورية ، الترجمة العربية ك ٦ — ٥٠٨أ ، ٥٠٤د وكذلك برييه ، نفس المرجع ، ص١٠٦ .
(٤٦) انظر : برييه ، تاريخ الفلسفة ، جـ ٢ الترجمة العربية ، ص ٢٢٧ .
(٤٧) رشدى حنا عبد السيد : نفس المرجع ، ص ٤٣ — ٤٤ .
(٤٨) انظر : أفلاطون : الجمهورية (٥٠٥) ، الترجمة العربية ص ٤٢٠ .
وكتابنا : الألوهية عند أفلاطون ، ص ١٨٢ — ١٨٣ .
(٤٩) برييه : الأراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندرى ، الترجمة العربية ، ص١١٢—١١٣ .
(٥٠) برييه : نفس المرجع السابق ، ص ١١٧ .
(٥١) نفسه ، ص ١١٧ — ١١٨ .

(٥٢) انظر : الألوهية عند أفلاطون ، ص ١٩٥ .
(٥٣) نقلا عن برييه ، نفس المرجع ، ص ١١٨ .
(٥٤) نفسه ، ص ١١٩ .
(٥٥) نقلا عن : برييه ، نفس المرجع ، ص ١١٩ .
(٥٦) برييه : تاريخ الفلسفة ، جـ ٢ الترجمة العربية ، ص ٢٢٧ .
(٥٧) Copleston (F.): Op. Cit., p. 204.
(٥٨) انظر : Copleston: Ibid.
ورشدى حنا عبد السيد ، نفس المرجع السابق ، ص ٤٥ .
(٥٩) رشدى عبد السيد ، نفسه ، ص ٤٦ .
(٦٠) نفسه ، ص ٤٩ .
(٦١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٥٠ .
(٦٢) انظر : اميل برييه : فيلون ، ص ١٥٨ — ١٩٦ ، وتاريخ الفلسفة ، جـ ٢ ، ص ٢٢٨ .
وكذلك : رشدى حنا عبد السيد : نفس المرجع السابق ، ص ٥١ — ٥٧ .
وأيضا : Copleston: Op. Cit. p. 204 - 205.
(٦٣) انظر : يوسف كرم ، نفس المرجع ، ص ٢٥٠ .
(٦٤) رشدى حنا ، نفسه ، ص ٥٩ .
(٦٥) انظر : برييه ، فيلون ، ص ٢٠٨ — ٢٠٩ .
وأيضا : رشدى حنا ، نفس المرجع ، ص ٥٩ — ٦٠ .
(٦٦) راجع : برييه ، نفس المرجع ، ص ٢١١ .
ورشدى حنا : نفس المرجع ، ص ٦٠ .
(٦٧) برييه ، نفس المرجع ، ص ٢٠٩ — ٢١٠ .
(٦٨) انظر :
Henry Sovlier : La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie, Turin 1876, p. 19.
نقلا عن : رشدى حنا ، ص ٢٦١ .
(٦٩) Copleston: Op. Cit. p. 205.
(٧٠) يوسف كرم ، نفس المرجع ، ص ٢٥١ .
ويمكن للقارئ أن يلاحظ مدى اختلاف هذه الدرجات الأربعة للمعرفة عند فيلون عن مثيلتها عند أفلاطون ومدى تميزها بطابعها الفلسفي — الروحي الشرقي ، من النظر في درجات المعرفة عند أفلاطون [انظر في ذلك كتابنا : الألوهية عند أفلاطون ، الفصل الخاص بنظرية المعرفة ص١٧٤] .

(٧١) انظر : اميل بربيه ، فيلون ، ص ٢٦٨ .
وكذلك : يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٥١ .
(٧٢) نقلا عن : بربيه ، نفس المرجع ، ص ٢٨٩ .
(٧٣) بربيه ، نفسه ، ص ٢٨٩ – ٢٩٠ .
(٧٤) انظر : بربيه ، نفسه ، ص ٢٩٤ .
وكذلك : Richard A. Bayer: Op. Cit., p. 6.
(٧٥) بربيه : نفس المرجع ، ص ٣١٤ – ٣١٥ .
(٧٦) نقلا عن : Wolfson: Op. Cit., p. 44.

الفصل الرابع

الاتجاه التوفيقى الدينى
ثانيا : التيار التوفيقى المسيحى

تمهيد :

لقد قدر للإسكندرية أن تتلقف المسيحية فى بداية ظهورها وتلعب دورًا هامًا فى تثبيت دعائمها وتطورها رغم ما كانت تموج به فى ذلك الوقت — أقصد فى القرنين الأول والثانى الميلاديين — من تيارات فلسفية الحادية وأخرى إيمانية وإن كان الإيمان هنا فى معظمه إيمانا طبيعيا فلسفيا لا يرتبط بديانة معينة .

وقد لخص المؤرخ الدكتور رأفت عبد الحميد حياة الإسكندرية الفكرية وعلاقتها بالمسيحية منذ ظهورها بقوله « إن الأقدار أخذت تخط للإسكندرية طريقا آخر فى عالم جديد منذ راحت تستقبل أول مبشر فيها بالمسيحية القديس مرقس الانجيلى مع بداية النصف الثانى من القرن الأول . وأقام بها أسس العقيدة المسيحية والكنيسة . ولم يكن للإسكندرية أن تتخلى فى ظل الدين الجديد عن مركزها المرموق ومكانتها فى آفاق الفكر والفلسفة . ولما كانت واسطة العقد بين الشرق والغرب فقد أضحت تمثل بؤرة الثقافات المختلفة والعديدة ساعدها على ذلك أن سلطان آثينا من الناحية الفلسفية أخذ يضعف منذ أواخر العصور القديمة وذلك بعد انتشار الفلسفة وشيوعها فى حوض البحر المتوسط بين أسيا الصغرى وروما ثم كانت الإسكندرية مركزا لهذا الانتشار والانتقال ، وأضافت إلى ذلك ميزة أخرى هى الجمع بين تلك المعانى التى ابتكرها فلاسفة أثينا والمعانى والقيم الدينية من ناحية أخرى . وقدر لها بذلك أن تؤدى في المسيحية دورا بارزا انتشارا وفكرا إلى الحد الذى دفع المؤرخ كريد Creed إلى القول بأنه ليس هناك بلد من البلاد أثر فى تطور العقيدة المسيحية مثلما فعلت مصر ، وليس ثمة مدينة تركت بصماتها على المعتقد المسيحى بصورة أشد عمقا من الإسكندرية . وليس من المبالغة فى شىء القول إن الإسكندرية كانت تمثل عقل العالم المسيحى الذى قدم له تراثا صبغ كل فترات تاريخه الفكرى »[١] .

حقا لقد كان للإسكندرية ومدرستها الفلسفية الفضل الكبير فى ذيوع شأن المسيحية

سواء بظهور الداعين لها والمدافعين عنها ، أو بوجود من عارضوها وارتدوا عنها ؛ فقد كان الجدل الذى احتدم بين هؤلاء وأولئك هو الوقود الذى تغذت به المسيحية فى بداية ظهورها فانتشرت بين الناس .

ولما كانت العقلية السائدة فى الإسكندرية آنذاك هى العقلية الفلسفية والعلمية ، فقد كان لزاما على المسيحية أن تتزين بثوب فلسفى فضفاض يمنحها القبول لدى هؤلاء الناس . وقد حدث ذلك بالفعل حيث لبست المسيحية ثوبها الفلسفى على يد المؤمنين بها من الإسكندرانيين سواء من الغنوصيين أو ممن لقبوا أنفسهم بالموعظين Catechesis أو المدافعين عن الدين Schola apologotica وقد تطور الأمر لدى هؤلاء فكان لهم فضل صياغة اللاهوت المسيحى ، وفضل القيام بأول محاولات التوفيق بين الدين المسيحى والفلسفة اليونانية .

[١] الغنوصيون الإسكندرانيون

ارتبط ظهور الغنوصية[٢] في الإسكندرية بظهور المسيحية ؛ إذ ما كادت المسيحية تظهر حتى تناولتها الغنوصية فتزيت بزيها ونافستها منافسة شديدة فكانت خطرا عليها طوال القرون الأربعة الأولى وكان أول ظهورها في السامرة ثم في الإسكندرية[٣] ، إلا أن ازدهار الغنوصية المسيحية في الإسكندرية لم يكن إلا في أواسط القرن الثاني الميلادى على يد ثلاثة من مشاهيرهم هم : باسيليدس Basilides وفالنتينوس Valentinus ومرقيون Marcion.

(أ) باسيليدس :

اشتهر باسيليدس في الإسكندرية في النصف الأول من القرن الثاني الميلادى ؛ إذ يقال إنه نشر أفكاره في الإسكندرية فيما بين عامى ١٢٠ و ١٤٠ ق .م[٤] . ويعتبره البعض داعية أخلاقيا في المقام الأول حيث ركز تفكيره في حل مشكلة الشر وكيفية تبرير العناية الإلهية[٥] . وفي هذا الصدد كان يقول : « لكم ما شئتم إلا أن تلقوا تبعة الشر على عاتق العناية الإلهية »[٦] .

ويبدو أن باسيليدس في هذا إنما كان متأثرا بالزرادشتية ؛ حيث ميز زرادشت كما ميز قومه بين إله الخير اهورا مازدا Ahura Mazda وإله الشر أهريمان Ahriman إلا أنه — أى زرادشت — قد اعتبر أن الإله حقا إنما هو إله الخير وهو الإله الأعظم(٧) . إن اهورا مازدا عند زرادشت خير محض لا شر فيه وكل ما في العالم من خير منبعث منه ؛ فهو منبع الخير كما أنه مصدر كل مجد ونور وسعادة[٨] .

وبالطبع فإنه ربما انتقل التصور الزرادشتي لباسيليدس عبر أفلاطون الذى كانت اسمى صورة للإله لديه هو « مثال الخير » ، فالإله لا يمكن أن يكون مصدرا للشر ، بل هو مصدر الضياء والخير في العالم[٩] .

ولقد كان باسيليدس متأثرا فعلا بأفلاطون في كثير من آرائه ؛ فهو لم يمسك نفسه عن القول — حينما أراد تفسير عذابات الشهداء — أنهم إنما اقترفوا الخطيئة في حياة سابقة . وكما أنه كان يرى أن مصدر الخطيئة هو الهوى وأن الهوى روح خبيث يدلف

إلى النفس من الخارج ويلوثها ، وقد أدت هذه الآراء بالطبع إلى ضرب من الاعتقاد بثنائية أخلاقية لها نظيرتها عند أفلاطون[١٠] .

إن باسيليدس كان – كغيره من الغنوصيين المسيحيين – يؤول عقائد المسيحية تبعا لمذهبه الثنائى الذى تأثر فيه بكل من زرادشت وأفلاطون . لقد أقام الغنوصيون المسيحيون الثنائية على ما يزعمون من تعارض بين التوراة والانجيل ؛ إذ قالوا أن التوراة تصور الها قاسيا جبارا ، بينما الانجيل يكشف لنا عن إله وديع حليم خير للغاية . وعلى هذا الأساس كان تفسير باسيليدس لإله العهد القديم الذى وصفه بأنه رئيس الملائكة الأشرار[١١] .

أما عن كيفية صدور الموجودات عن الإله ، فقد قال باسيليدس بأن الإله الأعلى يصدر عنه « ثمانى مجردات مشخصة صدر بعضها عن بعض الواحد تلو الآخر منها الحكمة والعدالة والسلام .. وأن الملائكة الأول الصادرين عن الحكمة صنعوا السماء الأولى ، والملائكة الصادرين عنهم صنعوا السماء الثانية وهكذا صنعت على التوالى ثلاثمائة وخمس وستون سماء ، وذلك هو السبب فى أن السنة تعد ٣٦٥ يوما »[١٢] ! .

ومما يذكر من آراء باسيليدس أنه كان ورفاقه من الغنوصيين المسيحيين يميلون إلى احتقار المادة والجسم ، ولذلك فقد حرموا الزواج فى الوقت الذى أباحوا فيه جميع الأفعال إعفاءًا للنفس من تبعة ضعف الجسم ! ولقد قال باسيليدس فى هذا ، أن الشهوة الجنسية ولو أنها طبيعية إلا أنها ليست حاجة ضرورية[١٣] .

وبالطبع فقد أنكر المسيحيون المدافعون عن العقيدة المسيحية الأصيلة ذلك ، واعتبروا أن هذه الآراء الغنوصية بدعا ، خاصة ما يتعلق منها بإنكارهم لبعث الأجساد واقرارهم برداءة المادة ودونيتها .

(ب) فالنتينوس :

أحد فلاسفة الإسكندرية من الغنوصيين ، ونعرف عنه أكثر مما نعرف عن سابقه باسيليدس ؛ فهو مفكر مصرى الأصل والمولد ، فقد ولد فى شمال مصر ، وتلقى تعليمه بمدينة الإسكندرية ، ثم أصبح معلما فيها . وقد اتجه بعد ذلك إلى روما وقضى بها حوالى ثلاثين عاما فيما بين عامى ١٣٦ و ١٦٥م . وهناك انشق عن المسيحية وتحلق حوله مجموعة من شيعته وتلاميذه[١٤] .

لقد تأثر فالنتينوس بآراء باسيليدس وإن كان قد اختلف معه فى بعض الآراء ، ومنها رأيه حول كيفية صدور الموجودات عن الإله الأعلى ؛ فبينما كان الأخير أميل إلى تأكيد

الصدور الفردى للموجودات بعضها عن البعض الواحد تلو الآخر ، نجد أن فالنتينوس يذهب إلى القول بأن « الحياة الإلهية انتشرت بصدورات مزدوجة لا مفردة »[١٥] .

وقد تميز فالنتينوس أيضا عن باسيليدس وعن أفلاطون فى رأيهما حول أصل الشرور فى العالم ؛ فقد بحث فالنتينوس فى أصل الإنسان عن تفسير للثنائية التى لاحظها فيه ، وقرر أن ثنائية الروح والجسد فى الإنسان تناظر ثنائية أعمق وأبعد غورا ، وهى الثنائية بين خالق هذا العالم المخفور بملائكته الذى يتكلم عنه سفر التكوين وبين الإله الأعلى أو الإله الخير الطيب .

وفى ضوء قصة الخلق فى سفر التكوين وتأويل فيلون السكندرى لها ، قال فالنتينوس إن الإنسان خلقته الأيونات[١٦] أو الملائكة ، وهى كائنات شريرة وأرواح بخسة عن طريقها تدلف إلى الخليقة الانفعالات والأهواء . وهذه الخليقة هى عينها التى أضاف إليها الإله الأعلى أو الإله الطيب الخير بذرة من الجوهر العلوى وهى الروح[١٧] .

ونلاحظ مدى اصرار فالنتينوس على التوفيق بين الأراء المتعارضة حينما يقص علينا بالتفصيل قصة الخليقة موضحا فى ثناياها أصل الشرور فى العالم . فهو يرى كما أشرنا فيما سبق أن الحياة الإلهية انتشرت بصدورات مزدوجة لا مفردة ، وقد « وضعت الشهوة فى الايونات أو الملائكة ليتزاوجون ويلدون ايونات أخرى فيها شهوة كذلك . والايون الأخير « صوفيا » لما رأى أن الايونات ولدت بالتزاوج ، وأن الأب ولد بمفرده أراد أن يحاكيه ناسيا إنه مخلوق وأن الأب غير مخلوق فولد شيئا مشوشا لا صورة له هو الذى عناه موسى بقوله « وكانت الأرض كدرة » فانزعج العالم الإلهى لهذا المولود وتضرع الايونات إلى الأب أن يتحنن على صوفيا .

وأراد الأب أن يقضى على العمل المشئوم الذى عمله الصانع وأن يخلص الإنسانية التعسة التى لم يخلقها والتى لم تكن تعرفه فنزل المسيح من السماء . لم يولد من العذراء مريم بل ظهر تام التكوين وأخذ يعلم ويعرف الناس بالأب ، ولم يتخذ جسما ماديا له ، بل ظهر فى شبه جسم لأن المادة رديئة »[١٨] .

إن فالنتينوس فيما سبق إنما يقدم قصة الخليقة من منظور مسيحى مشوب بالكثير من الأفكار الشرقية واليهودية بل والالحادية الفلسفية ؛ فالله كما هو واضح فيما سبق ليس خالق الإنسان ، بل خلقه الصانع . لكن الله أراد أن يخلص البشرية من دنسها فأنزل إليها المسيح من السماء بهذه الصورة غير الإلهية — غير المادية ، فكأنه كائن وسط بين الكائنات السماوية والكائنات البشرية ، وقد فسر ظهوره على هذه الصورة — غير الإلهية غير البشرية — على أساس اعتقاده برداءة المادة .

إن هذا التمييز الصارم بين العالم الإلهي والحياة الإلهية وبين العالم الأرضي والكائنات المادية إنما هو في المقام الأول عقيدة فلسفية دينية ذات أصول شرقية ، حاول فالنتينوس كما حاول رفاقه من الغنوصيين المسيحيين تفسير الشرور في العالم الأرضي من خلالها حيث لابد من وجود كائنات وسطى تقوم بدور بث ما هو إلهي روحي فيما هو مادي جسمي ، ولما كان هذا الخلق قد تم بواسطة هذه الكائنات الوسطى — التي كثيرا ما تحدث عنها فيلون من قبل — فلابد من أن يأتي المخلوق مشوشا ومليء بالشرور .

(جـ) مرقيون :

كان مرقيون أشهر الغنوصيين بعد فالنتينوس . وتتلخص قصته كما يرويها صاحب « قصة الحضارة » في أنه كان شابا ثريا من أهل سينوب رحل إلى روما حوالى عام ١٤٠ م ليعلم فيها افكاره التي كان مفادها أنه أراد أن يتم ما بدأه بولس وهو تخليص المسيحية من اليهودية[١٩] .

وكان مما قاله مرقيون في هذا الصدد ، أن المسيح حسب رواية الأناجيل قد قال إن أباه إله رحيم غفور محب على حين أن يهوه كما يصفه العهد القديم إله غليظ القلب صارم في عدله مستبد ، إله حرب . ولا يمكن أن يكون يهوه هذا أبا للمسيح الوديع . وقد تساءل مرقيون قائلا : أي إله خير تطاوعه نفسه بأن يقضي على البشر جميعا بالشقاء لأن أباهم الأول أكل تفاحة ، أو رغب في المعرفة أو أحب امرأة !

إن يهوه موجود وهو خالق العالم ولكنه خلق لحم الإنسان وعظامه من المادة ، ولهذا ترك روح الإنسان مسجونة في قالب من الشر (يقصد الجسم) وأراد إله أكبر من يهوه أن يطلق هذه الروح من ذلك السجن فأرسل ابنه إلى الأرض ، وظهر المسيح وكان عند ظهوره في سن الثلاثين في جسم طيفي غير حقيقي وكسب بموته لخيار الناس ميزة البعث الروحي الخالص .

ويضيف مرقيون إن الاخيار هم الذين يفعلون ما فعله بولس فينبذون يهوه والشريعة اليهودية ويرفضون الكتب العبرانية المقدسة ويتجنبون الزواج واللذات الجنسية جميعها ويتغلبون على الجسم بالزهد الشديد . وقد عمل مرقيون على نشر هذه الآراء باصدار عهد جديد غير العهد المعروف يتكون من انجيل لوقا ورسائل بولس .

وهذا ما أدى بالكنيسة إلى اصدار قرار بحرمانه كما ردت إليه المال الكثير الذي كان قد وهبه إليها حين جاء إلى روما[٢٠] .

ويتضح مما تقدم أن مرقيون قد شارك السابقين عليه من الغنوصيين المسيحيين الاعتقاد

بالثنائية التى اقاموها دينيا على الإيمان بالتعارض بين التوراة والانجيل فيما يقدمانه من تصور متضاد حول الإله الذى هو فى الانجيل إله وديع حليم طيب خير بينما كان فى التوراة إلها قاسيا محاربا جبارا .

ويبدو أن مرقيون قد تميز عن سابقيه بتركيزه على تحليل النصوص الدينية ودراستها وتأويلها بما يوضح ويؤكد هذه الثنائية وذلك التضاد ؛ فعن طريق دراسته للنصوص ، أوضح أن إله العهد القديم الذى تجلى لموسى إنما هو الإله العنيف ، القاسى ، المحب للانتقام والحرب ، وأن هذا الإله الموسوى لا يمكن أن يكون هو نفسه الذى تجلى عن طريق المسيح كإله طيب ، خير .

إن التعارض بين هذين الالهين هو كتعارض العدل والطيبة . ومرقيون لا يبذل أى جهد فى تبرير هذه الدعوى ؛ فهو قد اكتفى بالقول أن الوحى نزل فى عهدين — يقصد العهد القديم والعهد الجديد — وأن المسيح Christ المخلص ليس هو بحال من الأحوال المشيح Messie[٢١] اليهودى الذى تنبأ به الأنبياء[٢٢] .

لقد رفض مرقيون التسليم بأن المسيح بصفته مبعوثا للإله الأعلى يمكن أن يكون له طبيعة جسمانية مادية . ومن ثم وجدناه يفترض أنه تجلى للبشرية بغتة فى هيئة بشرية ، وأن جسمه ظاهرى ليس إلا .

ولعل هذا كان سببا فى نزعة الزهد المتزمتة التى آمن بها مرقيون والتى جعلته يحرم الزواج ويجعل من التعفف عنه شرط المعمودية . إن هذا فى اعتقاده هو الطريق الذى يمكن للإنسان به أن يفلت بارادته من العالم الحسى وأن يتحرر من نير الأهواء والعواطف[٢٣] .

إن الرسالة الفكرية التى حملها مرقيون ورفاقه من الغنوصيين المسيحيين الإسكندرانيين تتلخص فى انهم جميعا تمتعوا بقوة العاطفة الدينية — وإن لم تكن عاطفة مسيحية خالصة — وإنهم اشتركوا فى التأكيد على ضرورة التخلص من سلطان الأهواء وتحرير النفس وقد وجدوا فى اعتقادهم بالمسيحية ارضاءا لحاجاتهم الروحية والعقلية وتأكيدا لانقلابهم نحو الغنوصية .

ولقد ظلت الغنوصية المسيحية قوية بأفكار مرقيون حيث شايعته جماعة — بعدما فصلته الكنيسة — ظلت تتكاثر حتى أنشأ كنيسة انتشرت انتشارًا سريعًا فى المسيحية كلها ودامت حتى أواخر القرن الرابع الميلادى[٢٤] ، وإن كانت هذه الأفكار قد واجهت ردود فعل عنيفة من قبل المسيحيين وانكروها بشدة . وكانت النتيجة ان تعاليمهم قد حكم عليها أخيرا بالهرطقة .

[٢] كلمنت الإسكندرى

• تمهيد : مدرسة الموعظين أو المدافعين عن المسيحية :

كان كلمنت ينتمى إلى مدرسة عرفت فى الإسكندرية فى القرن الثانى الميلادى تسمى مدرسة الموعظين Cate chesis وقد ذاع صيت هذه المدرسة باسم مدرسة المدافعين عن الدين schola apologetica وهى تعتبر فى نظر المؤرخين للمسيحية أول معهد علمى ذو أهمية كبرى للدراسات اللاهوتية فى عالم المسيحية الأول ؛ حيث أضحى آباء هذه المدرسة مسئولين عن صياغة اللاهوت المسيحى ووضع التفسيرات والشروح والتعريفات المحددة للأرثوذكسية(٢٥) . ولقد قدمت هذه المدرسة أول محاولة جادة لتنظيم تعليم مسيحى يكون مؤهلا باتساعه وشموله لمنافسة تعليم المدارس الوثنية فى الإسكندرية(٢٦) .

وقد بدأت هذه المدرسة بداية متواضعة فكان الأستاذ يستقبل فى منزله كل طارق مسيحيا كان أو وثنيا ويعلمه بلا أجر . وأغلب الظن أن التعليم كان فى بادئ الأمر دينيا صرفا لكنه اتسع بعد ذلك حتى احتوى على الفلسفة والعلوم ، فكان برنامج التعليم يبدأ بعلوم اللغة وينتقل منها إلى العلوم الرياضية والطبيعية ثم الفلسفة والأخلاق ، وينتهى بشرح الكتب المقدسة(٢٧) .

وقد كان هذا الاتساع فى البرنامج التعليمى ضروريا فيما يبدو نظرا لأن معلمى المدرسة والدارسين فيها كانوا يستهدفون الدفاع عن العقيدة المسيحية ضد الملاحدة والغنوصيين ، فلقد كان أهم ما يشغل بال القائمين على هذه المدرسة مجابهة العديد من الديانات السائدة مثل عبادات الربة كيبلى Cybele الأم الفريجية العظيمة Magna mather وايزيس المصرية ، ومترا الفارسى ، وآراء الغنوصيين والديانات الأخرى فى فارس والهند والحبشة وكذلك أفكار الخارجين على الكنيسة(٢٨) .

أما عن مؤسس هذه المدرسة ، فيختلف حوله المؤرخون ؛ حيث يذكر جيروم اعتمادا على يوساب أن تأسيس هذه المدرسة السكندرية يعود إلى زمن القديس مرقس نفسه إلا أن هذا الرأى مشكوك فى صحته حيث أن جيروم نفسه لم يذكر شيئا عن معلمى هذه المدرسة قبل بانتاينوس Pantaenus(٢٩) .

وعلى ذلك ، فإن الأرجح أن يكون بانتاينوس (١٧٩ – ٢١٦م) الذى كان رواقيا

اهتدى إلى المسيحية فى الاسكندرية هو الذى أسس هذه المدرسة وأول من ارتبط اسمه بها ، وقد توالى على رئاستها بعد ذلك كلمنت ثم أوريجين[٣٠] .

أولاً : حياته ومؤلفاته :

ولد كلمنت لأبوين وثنيين فى الإسكندرية حوالى عام ١٥٠م[٣١] ، وفى رواية أخرى يقال أنه ولد بأثينا[٣٢] . وقد تعلم على يد العديد من المعلمين قبل مجيئه إلى الإسكندرية حيث تعلم على يد بانتاينوس الذى كان رئيسا لمدرسة الموعظين . وقد بقى فى الإسكندرية من عام ١٧٥ وحتى عام ٢٠٢ م[٣٣] .

وقد حدثنا كلمنت نفسه عن ذلك فى أحد مؤلفاته فقال أنه تجول فى شبابه فى عدة بلاد منها فلسطين وسوريا واليونان وإيطاليا حيث شاهد هذه البلاد ودرس على مشاهير المعلمين فيها فعرف الأسرار الوثنية والمذاهب الفلسفية وانتهى إلى تفضيل الأفلاطونية . ولما لم يجد فيها تحقيقا لأمانيه الروحية فقد اعتنق المسيحية وسلك نفس الطريق الذى سلكه جوستين[٣٤] .

وقد انتهى الأمر بكلمنت إلى الاستقرار فى الإسكندرية بعد هذه الجولات وتتلمذ على يد بانتاينوس فيها ، وبعد عشر سنين ذهب أستاذه إلى الهند فتزعم هو المدرسة . وحينما صدر أمر الامبراطور سبتيميوس سيفيروس (١٩٣ — ٢١١م) باضطهاد المسيحيين كف عن التعليم ورحل إلى آسيا الصغرى ليواصل مهمته فى نشر تعاليمه إلى أن مات فى فلسطين حوالى عام ٢١٧ م[٣٥] .

وقد كتب كلمنت العديد من المؤلفات وفق تصنيف منطقى كشف عنه قوله « إن المرشد السماوى « اللوغوس » Logos يسمى « الهادى » حين يدعو الناس إلى النجاة ، ويسمى « المؤدب » حين يعالج النفس ويهذبها ، ويسمى « المعلم » حين يلقنها الوحي . وهذه هى الطريقة المثلى التى يتبعها اللوغوس إذ يريد أن يحقق خلاصنا مرة بعد أخرى »[٣٦] .

وقد جاءت مؤلفات كلمنت وفق هذا التصنيف فعلا ؛ حيث بدأها بكتاب يدعى Exhrtation-Protrepticus أى الحض على الإيمان أو « الهادى » وفيه يهاجم الوثنيين ويدعوهم إلى الإيمان بالمسيحية والتحول عن تلك الأقاصيص الأسطورية الغريبة التى تعلقوا بها[٣٧] . أما الكتاب الثانى فجاء بعنوان PaedagogusTutor أى المؤدب أو المعلم[٣٨] ، وفيه كتب عن شخص المؤدب وتعليمه مشيرا إلى أن مؤدب المسيحيين ومعلمهم هو ابن الله فى صورته البشرية وإنه هو المثل الأعلى الذى ينبغى الاقتداء به[٣٩] .

أما الكتاب الأهم لكلمنت الإسكندرى فكان بعنوان « الطنافس The Stromata » وهو بمثابة دراسات متنوعة أشبه بالمذكرات التى أعدت لتلقى على التلاميذ ، وقد جمعت دون ترتيب فجاءت متنوعة كوشى الطنافس . وقد عبر فى هذا الكتاب عن آرائه الفلسفية التى استهدفت فى النهاية التوفيق بين حقائق العقل وحقائق الدين . وذلك للرد على الوثنيين وهدايتهم إلى الإيمان بالمسيحية .

ثانيًا : فلسفته التوفيقية :

كان كلمنت فيما اعتقد أول الموفقين فى المسيحية بين الفلسفة والدين ، فقد كان أول مفكر مسيحى يتحمس للفلسفة ويحبذ دراستها رغم دفاعه المستميت عن الدين .

أما دفاعه عن الدين المسيحى فقد عبرت عنه تلك الكلمات التى أخبرنا بها عنه اسكندر أسقف أورشليم فى الرسالة التى بعث بها إلى أهالى انطاكيه وجاء فيها « انه — أى كلمنت — رجل الله الذى دعم كنيسة الرب ومد فى سلطانها »(٤٠) .

وأما تحمسه للفلسفة وتحبيذه لها ودفاعه عنها ، فقد كان ردا على تلك الحركة القوية التى قامت بها الكنيسة والشعب المسيحى فى التنديد بالفلسفة وتحميلها كافة البدع إذ وصفوها بأنها « بدعة أثيمة » ابتدعها الشيطان الخبيث لتسميم حياة البشر . وقد وقف كلمنت ضد هذه الحملة الشرسة على الفلسفة وأيد موقفه بكل ما أوتى من قوة البيان ، إذ نراه يقول ردا على من أرادوا منعه من الكتابة : « كيف يمنع من الكتابة فيخلو الجو لمؤلفى القصص الدنسة والملحدين » ؟ ويواصل كلامه قائلا : « يرى بعض الناس ممن يظنون بأنفسهم الذكاء الاقتصار على الإيمان والانصراف عن الفلسفة والعلوم ، هؤلاء مثلهم مثل من يأبى تعهد الكرم ويريد أن يجنى منه عنبا »(٤١) ! .

لقد حاول كلمنت محاربة الجهل مثلما حاربه سقراط ، واعتبره مثلما اعتبره سقراط أكثر اثما من الخطيئة . وهذا ما عاه إلى ذلك التحمس الملحوظ للفلسفة والدعوة إلى ضرورة دراستها جنبا إلى جنب مع الدين . لقد اعتبر كلمنت أن الفلسفة سلاح ضرورى لمعلمى الكنيسة للرد على خصومهم والدفاع عن العقيدة ، كما اعتبرها سبيل المسيحية كى تخطو إلى الأمام فى ثوب علمى عقلانى ، بل إنه اعتبرها هدية الإله لأنها السبيل إلى تثقيف العالم الوثنى من أجل المعرفة الحقة للمسيح والمسيحية(٤٢) .

ان الفلسفة فى نظره اذن تعتبر خادمة للدين واللاهوت كما كانت كذلك فى نظر فيلون . ولقد عبر كلمنت عن هذه النظرة فى نص هام له يقول فيه : « ان الفلسفة كانت قبل

مجيء الرب ضرورية لليونانيين كي يمارسوا العدالة ، وقد أصبحت الأن باعثة وحاضة على التقوى ، أصبحت بمثابة تمهيد ضروري لأولئك الذين يصلون إلى الايمان عن طريق الاستدلال والبرهان .. ان الله هو مصدر كل الأشياء الخيرة ومصدر كل الحقائق . ولكن من هذه الحقائق ما يصدر عنه بصفة أولية مثل حقائق العهد القديم والعهد الجديد . ومنها ما يصدر عنه بصفة ثانوية كالفلسفة . وربما يكون هناك من الحقائق الفلسفية ما أعطى لليونانيين مباشرة وبصفة أولية أيضا ، وذلك حتى يتهيأوا لدعوة الرب . ان الفلسفة كانت بمثابة المعلم أو المؤدب School Master للعقلية اليونانية مثلما كانت « الشريعة » بالنسبة لليهود هي بمثابة اعداد لهم ليكونوا مسيحيين . ان الفلسفة كانت بمثابة الإعداد الجيد الذي عَبّد الطريق أمام الإنسان ليبلغ الكمال في المسيحية »(٤٣) .

لقد أوضح كلمنت في النص السابق مدى حبه وتقديره للفلسفة باعتبارها قد مهدت للدين في الماضي ، وباعتبارها خادمة له في الحاضر ؛ فهي في نظره خير أداة لتحقيق أسمى غاية ؛ غاية التفقه في الدين من ناحية ، وغاية الرد على الخصوم أصحاب الفلسفات المعارضة للدين – وكانوا كثيرين في مدرسة الإسكندرية – من ناحية أخرى .

ان كلمنت يقدر الحقيقة التي تتفق مع عقيدته المسيحية ولا يهمه من أي مصدر جاءت . ولذلك فهو يقدر آراء أفلاطون الملهم الذي قال بآراء كثيرة تتفق مع ما جاء به الرب . ويقدر كذلك فلسفات الرواقيين وخاصة فيما يتعلق بتحليل الفضائل والرذائل . ومع تقديره لهؤلاء ولفيلسوف الإسكندرية اليهودي فيلون الذي كان مصدره الاساسي في معرفة آراء فلاسفة اليونان الكبار ، إلا أنه يعتبر أن الفلسفة ليست فقط الأفلاطونية أو الأرسطية أو الرواقية أو الأبيقورية ، ولكنها ما قيل من كل هؤلاء ويقود إلى التقوى والإيمان ، أما ما قيل ويقود إلى المادية واللذة والالحاد فإنه ينتقده ويمقته ويستبعده(٤٤) .

ويبدو أن موقف كلمنت من فلاسفة اليونان كان موقفا معقدا ؛ فحينما اضطر إلى المقارنة بين فلسفاتهم وبين المسيحية ، وجد في الفلسفة اليونانية اما أخطاء كامله واما حقائق جزئية يفصحون عنها بوجل ولا يتأتى لغير المسيحية أن تستوعبها في جملتها ؛ ومن هذا القبيل أن الهيات اليونانيين منظورا إليها في عباداتها وأسرارها بها الكثير من المغالطات الشائنة ! وكذلك فيما يختص بالمذهب الخلقي فالفلسفة اليونانية تسدى في حالات خاصة نصائح تتصل بالزواج أو بالحياة العامة . أما المسيحية فمذهبها في التقوى يقوم على الالتزام الكلي في الحياة بكاملها ، التزام يضع نصب عينيه في كل لحظة ومناسبة الغاية الجوهرية(٤٥) .

ورغم هذه الانتقادات التي يوجهها كلمنت للفلسفة اليونانية ، فإنه حاول جاهداً أن

يربط المسيحية بها ، بل حاول – على حد تعبير بربيه – صب المسيحية برمتها فى قالب التعليم الفلسفى اليونانى[٤٦] . انه رغم ادراكه أن الحقيقة الكاملة انما أتتنا من كلمة السماء بما يعنيه هذا من انتفاء الحاجة إلى طلب التعليم البشرى ، إلا أنه مع ذلك يرى أن التعليم الإلهى الذى حل محل هذا التعليم البشرى قد احتفظ بشكله .

ان كلمنت حينما يخبرنا أن الإيمان أو الاعتقاد Pistis الذى طالما طعن اليونانيون فيه وافتروا عليه هو طريق الحكمة[٤٧] ، فهو لا يبتعد عن اليونانيين بالقدر الذى قد تتصوره ؛ فهو يُعرف الإيمان مثلما عرفه الرواقيون بأنه تصديق ارادى ، تصديق ذو حد ثابت ومكين . لكن بينما كان الإيمان عند الرواقيين مقدمة للحكمة ، نجده عند كلمنت مقدمة للحياة المسيحية[٤٨] .

(أ) الله : وجوده وصفاته :

يقول كلمنت « ان الموضوع الحقيقى للإيمان ليس فلسفة النحل وإنما الغنوص Gnosetic أى البرهان العلمى على الحقائق المتداولة فى الفلسفة الحقة أى فى المسيحية »[٤٩] .

ان استخدام كلمنت هنا لكلمة الغنوص تعنى أنه يريد أن يوضح أن ثمة غنوصية مسيحية حقة أى أن ثمة معرفة عرفانية مسيحية مدعمة للإيمان المسيحى والعقيدة المسيحية ، وهى بالطبع أفضل من المعرفة الغنوصية التقليدية التراثية[٥٠] ، أى أفضل من الغنوصية البعيدة عن الدين .

وعلى ضوء هذا التمييز بين غنوصية مسيحية وغنوصية ملحدة ، قدم كلمنت أفكاره حول الله والنفس والأخلاق والتى نلمح فيها مدى قدرته على التوفيق بين المسيحية وبين الفلسفات الإيمانية سواء كانت يونانية أو شرقية .

وفيما يتعلق بالله ووجوده ، فإن كلمنت يرى أن كل عقل مستقيم فى نفس فاضلة إنما يؤمن حتما بوجود الله ، فالإيمان بالله يكون نتيجة استدلال واضح يرى آثار الله فى العالم وفى النفس ؛ أما فى العالم فإن النظام يدلنا على ضرورة وجود المنظم ، كذلك تدلنا القوى الفعالة فى الموجودات على ضرورة وجود علة فاعلة أولى . أما النفس الإنسانية فهى مرآة الله بما اختصها به من عقل وإرادة[٥١] .

أما أبرز صفات الإله عند كلمنت فهى أنه واحد ، فهو يعارض الثنائية الغنوصية ويستند فى ذلك على أن الله هو الموجود الكامل وأن كمال الوجود لا يكون إلا فى واحد . فالله عنده « ليس جنسا ولا نوعا ولا عددا ولا عرضا ولا موضوع اعراض ولا كليا من الكليات ، فلا ينبغى تسميته « بالكل » كما يفعل الرواقيون ، بل يجب القول أنه أبو عموم

الأشياء ولا ينبغى البحث فيه عن تركيب وكثرة اذ لا قسمة فى الواحد . وان قلنا عنه أنه لا متناه ، فلا يكون معنى ذلك أنه كمية ، انه كمية لا تعد ، بل انه لا امتداد له ولا شكل ولا اسم مطلقا . وان دعوناه الواحد والخير والروح والكائن والأب والله والخالق والرب ، فليست هذه الألفاظ أسماء له ، ولكن لامتناع الاسم الحق نستعمل هذه التسميات الجميلة لكى يستطيع عقلنا التفكير فى الله دون خطأ فلسنا هنا بازاء علم برهانى فإن مثل هذا العلم يصدر عن مقدمات هى أسبق وأوضح من المعلوم ، وليس قبل الموجود اللا مخلوق من شيء ، وإنما ينكشف المجهول الإلهى لعقلنا بفضل نعمته وبفضل كلمته »[٥٢] .

وفى هذا النص يتجلى إيمان كلمنت بسمو الإله وخلوه من أى صفات يمكن أن يخلعها عليه البشر وان كانوا مضطرين إلى تسميته بهذه المسميات ! ولا شك أن هذه العقيدة السامية حول الله ليس مصدرها فقط الكتاب المقدس وإنما ايضا يمكن أن نجد أصولا لها فى الفلسفات الإيمانية خاصة فلسفتى أفلاطون وفيلون ؛ فالنظر إلى الله باعتباره الخير والبسيط والواحد انما هى أخص خصائص الإله عند أفلاطون[٥٣] ، وهى كذلك عند فيلون مضافا إليها أنه اللوغوس Logos الذى يتخلل الكون ككل[٥٤] . وان كان ينبغى ألا يسمى « بالكل » كما عند الرواقيين .

ان اصرار كلمنت على رفع الأسماء عن الله وابعاده ككائن كامل أسمى عن أى مظنة من مظان الصفات والأسماء البشرية ، كادت أن تؤدى به إلى القول بأن الله لا يمكن معرفته[٥٥] .ولاشك أن ذلك كان من أكبر المؤثرات على فيلسوف الإسكندرية الكبير أفلوطين .

(ب) طبيعة النفس الإنسانية والأخلاق :

ينظر كلمنت إلى النفس الإنسانية على أنها مادية وان كانت من مادة لطيفة إلى حد يمكن أن توصف فيه بأنها « لا جسمية » فما تمتلكه من فكر وارادة يجعلها تمتاز بالقدرة على ادراك الله ومعرفة صفاته ومحبته .

وفى ضوء هذا التحليل لطبيعة النفس الإنسانية — الذى يرتكز أساسا على تأثره بالكتاب المقدس وان كان يشتم فيه روح الفلسفة الرواقية — يقدم كلمنت فلسفته الأخلاقية ؛ فهو يرى أن اساس الأخلاقية عند الإنسان هى تلك القوة الطبيعية التى يمتلكها وتمكنه من الحكم على الأشياء والأفعال . ان تلك القوة العارفة عنده قوة مشاركة فى الكلمة

الإلهية ؛ فكل البشر يستقبلون الصور والمعرفة الإلهية فى مولدهم ، وكلما اتصلوا بالله باختيارهم وارادتهم كلما زادت قدرتهم على التشبه به(٥٦) .

ولنلاحظ هنا تلك النغمة السقراطية فى فلسفة كلمنت ، فكأنه يحذو حذو سقراط فى قوله ان الفضيلة علم كامن فى النفس ، وأن الفضيلة علم والرذيلة جهل ، وان كانت مشاركة النفس الإنسانية فى اللوغوس الإلهى ذات مصدر غنوصى واضح .

وعلى كل حال ، فإنه مهما تعددت مصادر هذه الفكرة التركيبية عند كلمنت فإنه قد تجاوز جميع هذه المصادر ، وجعل من معرفة النفس — بهذه الصورة الأفلاطونية الغنوصية — أساسا للأخلاقية المسيحية التى يتساند فيها انسجام الروح وانسجام الجسد(٥٧) . فالحياة الاخلاقية تبدأ باتباع أحكام النفس المشاركة فى الكلمة الإلهية ، وحسن استخدام الحرية . فحينئذ تتربى فى النفس الفضائل متساندة متشابكة حتى تصل فى النهاية إلى تكوين الغنوص الحق — أى الغنوص المسيحى — وهو ذلك الذى « يلبى دعوة الله ويسير إلى معرفته تعالى لا عن خوف من ضرر ولا عن طلب للذة ، فإنه لا ينظر إلى شىء من ذلك . ولكنه ينجذب بحب الموجود الجدير بالحب .. ولو جاءه الإذن من الله أن يفعل المحظور مع الامان من العقاب ، بل مع التوكيد بأنه ان فعل نال سعادة المختارين ، فلن يقبل أن يحيد عن حكم العقل القويم بعد أن اختار الجميل بذاته المحبوب لذاته »(٥٨) .

ان الغنوص المسيحى — كما عبر عنه كلمنت فيما سبق — يبدأ إذن من الإيمان بالله حبا فيه وليس طلبا لأى شىء . وهذا الإيمان لابد أن يسبقه معرفة النفس حق المعرفة ، وان تم للإنسان هذا وذاك فإنه سيسلك الطريق الأخلاقى القويم ، ويكون سلوكه وفقا للعقل العارف وليس وفقا لنتائج الاستدلال .

ان بلوغ قمة العرفان بالله وقمة السلوك الاخلاقى القويم لا تكفى له قدرات الإنسان الطبيعية ، فهو يستلزم النعمة الإلهية أى يتطلب مساندة الله وفيضه وكرمه .

[٣] اوريجين الإسكندرى

أولاً : حياته ومكانته الفكرية :

يقال دائما انه اذا كان كلمنت هو الذى أعطى دفعة قوية لمدرسة الموعظين بالإسكندرية فى بداية ظهورها ، فإن تلميذه أوريجين Origen يعتبر هو مؤسسها الحقيقى(٥٩) . فالمسيحية بفضل أوريجين لم تعد دين سلوى وراحة للنفوس فحسب ، بل أضحت فوق ذلك فلسفة ناضجة كاملة النماء دعامتها الكتاب المقدس ولكنها تعتز باعتمادها على العقل(٦٠) . ومن هنا فإنه يعتبر بحق أول مسيحى يستطيع أن يرسم الحدود الفاصلة بين العقل والوحى رغم أنه استخدم قدراته الفائقة فى مواصلة طريق أستاذه فى التوفيق بينهما .

ولد أوريجين بالإسكندرية فى عام ١٨٥ م لأسرة وثنية اعتنقت المسيحية ، ورغم أن اسمه متصل بالميثولوجيا المصرية القديمة ومعناه « ابن حورس » أو « عطية حورس » إلا أن من المحقق أنه نشأ على المسيحية . لقد كان والده مثقفا يمتلك مكتبة حافلة بالمؤلفات فى مختلف فروع المعرفة ، وقد تعلم عنه أوريجين الكتاب المقدس ، كما أخذ عن كلمنت العلوم والفلسفة .

ولما بلغ أوريجين السابعة عشرة من عمره هبت على حياته الكثير من المصاعب ؛ فقد حل الاضطهاد بالكنيسة المصرية فاضطر استاذه كلمنت إلى وقف تعليمه بمصر ومغادرتها ، وفى ذات الوقت قبض على والده بتهمة أنه مسيحى وحكم عليه بالإعدام . وقد اثرت هذه الحادثة الأخيرة بالذات على أوريجين كثيرا جدا ؛ ولقد حاول أن يشارك ابيه فى السجن والاستشهاد لولا أن منعته أمه بالقوة وباخفاء ملابسه .

وقد اكتفى مضطرا بأن يبعث إلى أبيه برسائل حارة يشجعه فيها على الاحتمال والثبات على العقيدة ، وكان مما كتبه « احذر أن ترجع عن أرائك من أجلنا » . ولما أعدم الأب صار هو مسئولا عن أمه واخوته الستة الأصغر منه . وقد بعث استشهاد الأب المزيد من التقوى والإيمان والصلابة فى نفس الابن ، فاتجه كلية إلى الزهد وعاش حياة التقشف فأكثر من الصوم وقلل عدد ساعات النوم ، وافترش الأرض ومشى حافيا ، وعرّض نفسه للبرد والعرى ، وأخيرا عمد إلى خصى نفسه طاعة للآية الثانية عشرة من الاصحاح التاسع عشر من انجيل متى بعد أن تزمت فى تفسيرها أشد التزمت(٦١) .

ولقد أهلته هذه الحياة الزاهدة إلى أن يدعو رفاقه من تلاميذ كلمنت — الذى كان

قد غادر مصر وقتئذ – إلى الالتقاء مرة أخرى فى المدرسة ، فالتقوا به والتفوا حوله مما دعا الأسقف إلى تعيينه ليحل محل استاذه وهو لايزال فى الثامنة عشرة من عمره وكان ذلك فى عام ٢٠٣ م ، وقد نجح أوريجين نجاحا كبيرا فى اجتذاب التلاميذ[٦٢] ، واستطاع بعلمه وبلاغته أن يعلم الكثير من الطلاب سواء من المسيحيين أو من الوثنيين .

وقد أصاب أوريجين فى هذه الاثناء شهرة واسعة فى أرجاء العالم المسيحى ، ولعل هذه الشهرة وذلك كان النجاح كانا السبب فيما حدث من عداء بين الأسقف ديمتريوس – الذى كان قد شمل أوريجين بعطفه ورعايته وعينه خلفا لكلمنت – وبين أوريجين نفسه ؛ فقد غلب على ديمتريوس الضعف البشرى حينما رأى نجم أوريجين يزداد صعوده يوما بعد يوم فى سماء الإسكندرية والعالم المسيحى ، فكتب إلى جميع الأساقفة حتى خارج مصر يصفه لهم – بعد ما امتدحه سابقا – بالطيش والسفه[٦٣] .

ويبدو أن ذلك كان السبب وراء رحيل أوريجين عن مصر ، حيث اتجه إلى اليونان خاصة أثينا ، وزار كذلك روما وبلغ شهرته هناك حد أن أسقف قيسارية وغيره قد ناشدوه أن يرتحل إليهم وظل هذا الأمل يراودهم لفترة طويلة[٦٤] . ومع ذلك يبدو أن اقامة أوريجين لم تطل فى روما ، وفضل العودة مرة أخرى إلى الإسكندرية ، فعاود تلاميذه الالتفاف حوله وانضم إليهم بعض تلاميذ المدارس الفلسفية الأخرى وبعض أعضاء الفرق الغنوصية .

وقد شغل أوريجين فى ذلك الوقت بمسألة البعث التى كانت مثار خلاف شديد بين الكنيسة من جهة ، وبين الوثنين والمسيحيين المبتدعين من جهة أخرى ، فكتب فيها أوريجين احدى رسائله ، ولكنه فيما يبدو قد شعر بالحاجة إلى الاستزادة من آراء الفلاسفة فذهب ليتعلم الفلسفة على يد امونيوس ساكاس ، وتعرف هناك على أفلوطين ، ويقال أن كل ما استفاده أوريجين هو « التأثر بالوجهة المخالفة للمسيحية من الأفلاطونية »[٦٥] . فإن ثقافته الفلسفية – كما تبدو فى مؤلفاته – لا تمتاز بشيء من الدقة أو السعة عن ثقافة استاذه كلمنت ؛ فآراؤه فى أرسطو والرواقيين وأبيقور هى نفس آراء استاذه . وربما امتاز عنه فقط فى أنه كان أعرف منه بأرسطو وذلك تأثرا بأمونيوس ساكاس الذى كان مشغولا بمحاولة التوفيق بين آراء أفلاطون وآراء ارسطو .

على كل حال ،لقد استقر أوريجين فى الإسكندرية فترة استمرت اثنتى عشرة سنة عكف فيها على الدراسة والكتابة والإشراف الجاد على مدرسته وان ظل الصراع بينه وبين ديمتريوس قائما ؛ فقد استطاع الأول الإفلات من قبضة الثانى فى عام ٢٣٠ م[٦٦] متجها إلى فلسطين حيث رسم قسا على يد أسقفى قيسارية وأورشليم . ولكن ديمتريوس

عاقبه على ذلك بأن عقد مجمعا ضم الأساقفة والقسيسين ، وأصدر المجمع قرارا بطرد أوريجين من الإسكندرية وحرمانه من العودة إليها أو الإقامة فيها . كما قرر من خلال عقد مجمع ثاني بالإسكندرية تجريده من وظيفته(٦٧) . ولم يأبه أوريجين لذلك ، فقد رحب به تلاميذه في قيسارية وهناك أنشأ مدرسة جديدة تخرج منها الكثير من تلاميذه ، وقد كتب في تلك الفترة دفاعه الشهير عن المسيحية المسمى « ضد كلسوس — Contra Celsum » الذي وضعه ردا على الفيلسوف الوثني كلسوس وقد بدا فيه مدى تأثره بأفلاطوني الإسكندرية ، كما بدا فيه فكره اللاهوتي بصورة ناضجة(٦٨) .

وقد بلغ من كرم أوريجين في هذا الكتاب أن أقر بقوة الحجج التي أدلى بها خصمه ، ولكنه رد عليها بقوله أن كل صعوبة ، وكل فكرة بعيدة عن المعقول في العقيدة المسيحية يقابلها في الوثنية أراء أصعب منها وأبعد منها عن العقل ،ولم يستنتج من ذلك أن كلتا العقيدتين باطلة ، بل استنتج أن الدين المسيحي يعرض أسلوبا للحياة أنبل مما يستطيع أن يعرضه محتضر يدعو لعبادة الأصنام(٦٩) .

وحينما امتد اضطهاد المسيحيين إلى قيسارية في عام ٢٥٠ م ، قبض على أوريجين وكان وقتئذ في الخامسة والستين من عمره ، ومد على العذراء وقيد بالأغلال ووضع في عنقه طوق من الحديد وبقى في السجن أياما طوالا ، ولكن الموت عاجل ديسيوس — الذى قبض على أوريجين — فأطلق سراح أوريجين غير أن حياته لم تطل بعد ذلك أكثر من ثلاث سنين لأن التعذيب ألحق ضررا شديدا بجسمه بعد أن هد الزهد المتواصل قواه ، فمات فقيرا كما كان حينما بدأ يعلم الناس(٧٠) . وكان موته في عام ٢٥٤ م ، ورغم موته فقيرا إلا أنه كان أعظم المسيحيين شهرة في زمانه .

ثانيًا : مؤلفاته :

كان أوريجين غزير الإنتاج متنوع المعرفة ؛ فقد ارتقى منذ صغره درج المعرفة بالكتاب المقدس في نفس الوقت الذى أعطى فيه عقله للثقافة اليونانية السائدة والفلسفة الأفلاطونية بصفة خاصة ، وكان عارفا بالهندسة والحساب والموسيقى والنحو . وقد شغل نفسه بالإضافة إلى كل ذلك بكتابات الفلاسفة الفيثاغوريين والرواقيين ، ووقف من خلالها جميعا على التفسيرات والشروح المجازية للأسرار الإغريقية . وقد اعترف أوريجين نفسه في كتابه « ضد كلسوس » بأنه قرأ كل كتب الأقدمين(٧١) .

وقد بدت اهتمامات أوريجين المتعددة في قائمة مؤلفاته التي بلغت حوالى ستة آلاف ،

وكان الكثير منها بالطبع عبارة عن نبذ وجيزة ، وقد عبر جيروم عن كثرة ما كتب أوريجين قائلا : من منا يستطيع أن يقرأ كل ما كتب ؟ ![٧٢]

لقد فقد الكثير من هذه المؤلفات ولم يبق منها سوى الثلث تقريبا ومعظمها شروح على الكتاب المقدس . وفي هذه الشروح الكثير من العلم والتحقيق وألوان مختلفة من الكتابة على ما يقتضى المقام أو يوحى به . وقد تميزت هذه المؤلفات بكثرة الاطناب والاستطراد وهما آفة المعلم الذى يريد أن يرسخ الفكرة فى العقول وأن يبين العلاقات بين الأفكار أو الأشياء مهما بعدت[٧٣] .

أما أهم مؤلفات أوريجين ، فقد كانت تلك التحقيقات التى أعدها لنصوص الكتاب المقدس ومعانيها ؛ فقد قضى عشرين عاما هائما بحب الكتاب المقدس واستخدم طائفة كبيرة من المختزلين والنساخين ليضعوا فى أعمدة متوازية النص العبرى للعهد القديم وإلى جواره ترجمة يونانية حرفية للنص ، وفى خانة أخرى ترجمة يونانية له منقولة عن الترجمة السبعينية ، وفى رابعة اكويلية ، وخامسة سيماكوسية وسادسة ثيودوتية ، وقد فقدت هذه التراجم الستة ولم يبق منها إلا قطع قليلة[٧٤] .

أما مؤلفاته الفلسفية فكان أهمها كتابه عن « المبـادئ الأولى Peri archon - On the First Principles» الذى احتوى على أول عرض منظم للعقيدة المسيحية .

وقد كتبه بعد ما استمع إلى امونيوس ساكاس فيما بين عامى ٢٢٠ و ٢٢٥ م . وعرض فيه مذهبا كاملا قائما على العقل فقط ؛ إذ على الرغم من أنه قال فيه أنه تحرر من الفلسفة الدنيوية وأنه لا يرجع فيه لغير مذهب المسيح ، إلا أنه كثيرا ما يقدم المناقشة العقلية على الحجج النقلية ، وثانيهما أنه يصطنع أراء يونانية مخالفة للدين ويحاول تحويل الدين إليها أو تنقيحه بها . فالكتاب إذن عبارة عن تأمل فلسفى فى العقائد . والمقصود باسم « المبادئ » الحقائق الأساسية وأيضا بدايات الأشياء أو مصادرها أى أن الكتاب « قصة إلهية » تروى صدور الكائنات عن الله ، فانصرافها عنه ، فهبوطها ، فعودتها إليه[٧٥] .

ولأوريجين كتاب « ضد كلسوس — Against Celsus» الذى أشرنا إليه فيما سبق ، وقد دونه فى حوالى عام ٢٤٨ م أى فى أواخر حياته ليرد فيه على كلسوس الذى كان واسع الإطلاع فى الأدب والفلسفة . وكان قد ألف كتابا بعنوان « كلمة الحق » أو « المقال فى الحق » هاجم فيه اليهودية والمسيحية هجوما عنيفا[٧٦] ، فى الوقت الذى مجد فيه الحضارة الرومانية والدين الرومانى ، ودعا اليهود والمسيحيين إلى عبادة الآلهة القديمة وأن يعودوا إلى عبادة عبقرية الامبرارطورية الرومانية[٧٧] .

ولما اطلع أوريجين على كتاب كلسوس هذا ، تجاهله ووجد أنه لا يستأهل الرد ، إلا أنه عاد ورأى ضرورة الرد عليه فى كتابه « ضد كلسوس » . والغريب أن كتاب كلسوس « المقال فى الحق » قد ضاع ولم يبق منه إلا الفقرات المطولة التى أوردها أوريجين فى كتابه بنصها حتى يمكنه الرد عليها . وعلى أى حال ، فقد كان هذا الكتاب من أشهر ما كُتب دفاعا عن العقيدة المسيحية فى ذلك الوقت(٧٨) .

وينسب ديورانت إلى أوريجين كتابا آخر يدعى « الطنافس Stromaties » حاول فيه اثبات جميع العقائد المسيحية بالرجوع إلى كتابات الفلاسفة الوثنيين مستعينا بطريقتهم الرمزية الاستعارية التى استطاعوا بها التوفيق بين أقوال هوميروس وبين ما يقبله العقل المنطقى ، وهى نفس الطريقة التى استعان بها فيلون فى التوفيق بين اليهودية والفلسفة اليونانية(٧٩) .

ثالثًا : فلسفته :

(أ) العلاقة بين الدين والفلسفة :

لعل نقطة البداية فى فلسفة أوريجين تكمن فى بلورة تصور واضح حول العلاقة بين الدين والفلسفة ، وقد تبلور هذا التصور لدى أوريجين فى كتابه « المبادئ الأولى » حينما قال : « حيث أن العقيدة واضحة صريحة يجب الاستمساك بها ونظمها فى مجموعة متسقة يبرهن على أصولها بالعقل ؛ وحيث العقيدة غير صريحة أو حيث لا عقيدة فالباب مفتوح أمام العقل للمناقشة والتحصيل »(٨٠) .

ويبدو واضحا من ذلك أنه يعتقد مثل سابقه كلمنت أن العقيدة هى الأصل وأن الفلسفة تعتبر خادمة لها ؛ فإعمال العقل لديه مرهون بعدم وجود نص واضح وصريح فى العقيدة يمكن العمل بموجبه ؛ فإن وجد هذا النص فينبغى أن يقتصر دور العقل على البرهنة على صحة المعتقد الوارد فى النص وبيان أصوله العقلية . أما إذا لم يوجد النص الدينى الذى يمكن العمل بمقتضاه ،فهنا فقط يكون الباب مفتوحا للاجتهاد العقلى ، فيحصل العقل ويناقش كيفما شاء !

وفى ضوء هذا التصور السابق ،يناقش أوريجين آراء الفلاسفة السابقين وخاصة الأفلاطونيين ، فيقول على سبيل المثال : ان جميع أولئك الذين يسلمون بوجود عناية إلهية يقرون بوجود إله غير مخلوق خلق كل شىء . وأما ان لهذا الإله ابنا فلسنا وحدنا الذين نقول بذلك ، وان كان هذا مما لا يصدق فى نظر الفلاسفة اليونانيين أو الاعاجم . ومع ذلك قال بعضهم بشىء من هذا القبيل حينما قالوا أن كل شىء قد خلقه عقل الله

وكلمته . بيد أننا نؤمن بذلك تصديقا لمذهب أوحى به من السماء .. أما الروح القدس فلم يخطر لأحد فى بال غير أولئك الذين يعرفون الشريعة والأنبياء ويؤمنون بالمسيح »(٨١) .

إن التقريب الذى يقوم به أوريجين فى النص السابق بين المسيحية وبين ما قال به الفلاسفة واضح من اتفاقه مع من يؤمنون منهم بالإله غير المخلوق ومع من يؤمنون بالعناية الإلهية . ورغم ذلك التقريب فإن أوريجين يؤكد أن إيمانه بذلك إنما يقوم على التصديق بالوحى . وعلى ذلك فهو ينتقد كل مالا يجده متفقا مع ما جاء به الوحى ، فهو على سبيل المثال ينتقد التمييزالأفلاطونى بين العالم المعقول — عالم المثل — وبين العالم المحسوس ؛ فالعالم المحسوس — فى نظره — ليس مجرد نظام يحاكي العالم المعقول ، كما أن عالم المثل هذا لا وجود له إلا فى المخيلة وحدها ، فضلا عن أنه من العسير أن نفهم كيف يمكن للمخلص أن يأتى منه وكيف يمكن للقديسين أن يقيموا فيه(٨٢) .

والخلاصة أن أوريجين حاول إقامة بناء عقائدى متفق مع ما يقوله الفلاسفة ، فى الوقت الذى رفض فيه آراء وحجج الفلاسفة فى القضايا التى يختلفون فيها مع عقيدته ؛ فهو إذن قد اقتصر على أخذ ما يدعم به عقيدته من أراء الفلاسفة وحججهم ورفض ما عدا ذلك .

(ب) فلسفة التأويل :

لقد كان أوريجين يعتقد أن فهم الكتاب المقدس إنما هو وظيفة الإنسان . ليس كل إنسان بقادر على أن يفهم جوهر العقائد ويحل المسائل المحيرة فيها . ولذلك فإن مهمة تفسير الكتاب المقدس تقع على عاتق العارفين (أى الروحيين الحاصلين على الغنوصية أو العرفان) لأنهم ينفذون إلى المعانى الخفية ولا يتوقفون كالمؤمنين البسطاء عند ظاهر النص أو حروف الكتابة . إن البسطاء يتصورون الله والملائكة والبعث والثواب والعقاب تصورا ماديا بينما العارفون يستطيعون إدراك ما خفى عن أفهام العامة . لقد كان أوريجين يرى أن عبارات الكتاب المقدس لها معنيين ؛ أحدهما ظاهرى حرفى والأخر عميق روحى ، وبينما يتوقف العامة عند الأول ، فإن العارفين — وهم الفئة الأقل — يغوصون ليدركوا الثانى(٨٣) . ولذلك فقد سمى بصاحب عقيدة الإيمان المزدوج(٨٤) .

لقد اتجه أوريجين إلى التأويل المجازى ، وأصبح أحد أعلامه فى الإسكندرية . لقد اختار إذن الطريق الأعمق طريق العارفين فى تفسير الكتاب المقدس ، ذلك الطريق القائم على رفض التفسير الحرفى والتشكيك فى نتائجه ، واعتماد التأويل العقلى الذى يستند على التفسيرات المجازية الرمزية .

ومن نماذج تأويلاته العقلية لآيات الكتاب المقدس ، تأويله لما جاء في سفر التكوين : « في البدء خلق الله السموات والأرض » ؛ فقد اعتبر أن « في البدء » هنا لاتعني « في بدء الزمان » ، بل في المبدأ أي في الكلمة ، لأن الله ثابت لا يتغير من لا خلق إلى خلق ، ولا من خلق إلى لا خلق ، فهو يزاول قدرته ويجود بخيريته منذ الأزل وسيستمر في ذلك إلى الأبد . ان الله ملك الوجود ، فكيف يمكن أن يبقى بلا رعية وقتا ما . انه خلق الأرواح منذ الأزل وسيحفظها إلى الأبد لأنه ثابت في ماهيته وتدبيره .

وهو يرى أنه لا حرج من أن تكون الأرواح أزلية أبدية كالله لأنها في الواقع تختلف عنه بأمرين جوهريين ؛ أحدهما التغير وإمكان التقدم والتأخر في الصلاح ، فالمخلوقات حاصلة على الخير لابذاتها بل كعرض منضاف إليها ، فزوال هذا العرض عنها ممكن . وهذا أصل الشر والله برئ منه ، أما الأمر الثاني فهو أن الله روح محض بينما الأرواح المخلوقة متصلة جميعها بأجسام تميزها بعضها عن البعض[٨٥] .

ومن هذا النموذج التأويلي يتضح أن أوريجين قد فتح الباب على مصراعيه لمناقشة مشكلة الخلق : هل هو من عدم ؟ ! هل تم في الزمان ؟ ! أم تم خارج الزمان ؟ ! ومشكلة خيرية الله ومدى كا لها : فهل الخير بالذات يمكن أن يتوقف عن فيض خيريته واظهارها منذ الأزل ؟ ! ان ذلك أمر مرفوض لديه لأنه لا يتصور أن تظل خيرية الإله كامنة فيه دون أن تتجلى في خلقه ورعيته !

إن هذه القضايا التي يثيرها أوريجين تثبت مدى تأثره بالفلسفة اليونانية وإن لم يقع كلية تحت تأثيرها ، فقد ظل مسيحيا يحاول الرد على حجج فلاسفة اليونان وخاصة تلك الحجة التي كانوا يرددونها حول استحالة خلق العالم لاستحالة التسليم بإله عديم الفعل والقدرة ؛ فهو — وبدون أن يذهب مذهب الرواقيين في العود الأبدى — قد قرر أن الله خلق قبل هذا العالم الأرضي عوالم أخرى مسلما في ذلك بنوع من التصور الدورى للزمن[٨٦] .

وهو حينما يسلم بهذا التصور الدورى للزمن ويحاول التوفيق بينه وبين عقيدته قد تأثر بآراء الفلاسفة الرواقيين وبآراء فيلون حول الكلمة Logos، فهو حين يتحدث عن تغيرات الكلمة في الخلق أو التجسد ، يتحدث عنها ليس بوصفها تغيرات في الكلمة بحد ذاتها وإنما بوصفها ظواهر مردها إلى الاختلاف في أهلية الموجودات القابلة لأن تستقبل الكلمة[٨٧] .

وعلى الرغم من أن محاولات أوريجين التوفيقية بين عقيدته الدينية وبين ما تأثر به من آراء رواقية وأفلاطونية وفيثاغورية قد ظلت في إطار مسيحي يعلى من شأن العقيدة دائمًا ،

إلا أنه قد اعتبر فى نظر الأساقفة من المخالفين للعقيدة المسيحية الأصيلة فى نقاط عديدة ، أولها : ميله إلى القول بقدم العالم ظنا منه أن حدوث العالم يستلزم التغير فى الله . ومنها ثانيا : قوله بسبق وجود نفس المسيح والنفوس البشرية بالإجمال ووضع الخطيئة الأصلية فى حياة سابقة . ومنها ثالثا : إنكاره لأبدية الجحيم وقوله بالخلاص العام الشامل للشياطين أيضاً(٨٨) .

(جـ) آراؤه فى النفس والأخلاق والمصير :

يرى أوريجين أن الله قد خلق النفوس كاملة كما تقتضى العدالة الإلهية وإن كان ثمة تفاوت بينها فإن هذا التفاوت يرجع إلى حرية النفس ومدى ارتباطها بالجسد . ان نفسا واحدة استطاعت أن تنتفع حقا من حالة الكمال الأولى فاتحدت بالله ، ولذلك استحقت أن تكون نفس المسيح التى عصمت نفسها من كل زلة .

أما سائر النفوس الأخرى فقد تراخت فى تأملها لله وانكفأت على ذاتها باحثة عن لذة تلتذ بها وتتفاوت النفوس فى هذا التراخى والالتذاذ ، وهى تفقد من كمالها بقدر تراخيها وانخراطها فى الالتذاذ ، ومن ثم كانت منها نفوس البشر ونفوس الشياطين . ان هذه النفوس فقدت أجسامها اللطيفة النيرة التى خلقها الله بها ، واتصلت بالأجسام المادية الثقيلة المعروفة لنا فبدأ الانحطاط ودخلت العالم المصائب والآلام منذ الخطيئة الأولى(٨٩) .

ان تأكيد أوريجين للأصل الإلهى للنفوس كلها يجعله يؤمن كفيلسوف وكرجل دين مسيحى فى نفس الوقت ، أن الخلاص من الخطايا والآثام التى ترتكبها النفس مازال ممكنا لأن النفس لاتزال تحتفظ بحريتها — رغم أنها أصبحت حرية منقوصة بما ارتكبته من آثام وخطايا — وهى بهذا القدر الذى لا تزال تمتلكه من الحرية يمكنها استعادة كمالها الأول .

ان هذه الحرية تمكن حتى النفوس الساقطة من النهوض من كبوتها حتى إذا ماعادت إلى طهارتها الأولى تلاشى العالم المحسوس المخلوق لتطهيرها وانتظمت مادته عالما آخر تبعا لسقطة أخرى وهكذا .

ولعلنا نلاحظ هنا مدى تأثر أوريجين بأفلاطون رغم استخدامه الاصطلاحات المسيحية كالخطيئة والنفوس الساقطة الخ . كما نلاحظ أيضا مدى تمثله لعقيدة الفلاسفة القائلين بالدورات الكونية والعود الأبدى وإن كان يحاول أن يوفق بين هذه الأراء الفلسفية وبين عقيدته الدينية مستخدما منهجة فى التأويل ؛ فيقول أنه « إذا رجعنا إلى الكتاب المقدس

ووجدناه ينص على أن للعالم أولا وآخرا ، فهمنا ذلك عن عالمنا الراهن وعن كل عالم من العوالم المتعاقبة منذ الأزل .. إن الكتاب المقدس يتحدث عن سماوات جديدة وأرض جديدة .. وهذا يعنى أن المادة تتحول من عالم إلى عالم آخر مختلف و « مختلف » هنا تعنى أن العوالم المتعاقبة ليست متماثلة كما ارتأى القائلون بالدور من اليونانيين ، ولكنها متباينة وخاصة من جراء الحرية – التى تحدث عنها – فإنها تمنع التكرار ونحن نعلم بالإيمان أن تجسد المسيح حدث فذ لاتكرار له[٩٠] .

ولنلاحظ فيما سبق تمسك أوريجين بالحرية كخاصية من خصائص النفس الناطقة ، وكأساس يستند عليه فى التمييز بين إيمانه بالدورات المتعاقبة للعوالم وبين إيمان فلاسفة اليونان بها !

ان تأكيده على تمتع النفس الناطقة بالحرية إنما يعنى بالضرورة إيمانه بحرية الإنسان عمومًا . وهذا يقودنا إلى تساؤل هام : كيف أمكنه التوفيق إذن بين حرية الإنسان وبين إيمانه الدينى بسبق علم الله بالحوادث والأفعال ؟ !

لقد قدم أوريجين فيما نعتقد أول إجابة على هذا التساؤل الجوهرى فى التفكير الدينى ، وهو نفس السؤال الذى سيطرحه المتكلمون المسلمون فيما بعد ويثيرون من خلاله مشكلة « الجبر والاختيار » التى نوقشت مناقشات مستفيضة ، وهى بالطبع مشكلة لم تعرفها الفلسفة اليونانية ولم تعرض على العقلية اليونانية عموما .

يرى أوريجين أن علم الله وهو الموجود اللامتناهى بالحوادث وبكيفية استعمالنا للحرية يعد أمرا مؤكدا ، ولكن حرية الإنسان لا تتأثر بهذا العالم الإلهى ؛ « فالكائن العاقل لا يجبر ضد حريته ، إذ أن الجبر بالإضافة إليه يعنى تحول طبيعته وهذا محال . وإذا انزعج إنسان ظانا أن الضرورة قد تغلغلت فى الأشياء من حيث أن الله لا يخطئ فى علمه بالمستقبل ، أجبناه أن الله يعلم ضرورة أن فلانا سيريد الخير أو الشر ، لكن لابارادة ضرورية فالحرية مصونة والله لا يقيدها سلفا ، ولكنه وهو الخير بالذات يوجه الجميع للخير بفعل مستقل شامل هو العناية ، ويدع لكل أن يطاوع التوجيه أو يتأبى عليه ، ولو لم يكن الحال كذلك لأضحى الأمر والنهى ، والوعد والوعيد أمورًا غير مفهومة ولأضحت الحياة الدينية عقيمة »[٩١] .

وقد حاول أوريجين – من جانب آخر – أن يرد وفى نفس القضية على الغنوصيين الذين يرون أن النفوس تولد مفطورة على طبيعة معينة اما خيرة وإما شريرة . ويستشهدون ببعض آيات الكتاب المقدس لتأييد دعواهم مثل قول الله فى التوراة « سأقسى قلب فرعون »

و سأنتزع قلوبهم الحجرية وأضع فيها قلوبا لحمية » ومثل قول بولس الرسول « إن الله يحدث فينا الإرادة والفعل » .

إنه يرد عليهم بحجة عقلية دينية تستند على نفس تلك الآيات ، مفادها أنه « لو صحت دعوتهم لما احتاج الله أن يقسى القلوب أو يلينها ، وأن يصفح أو أن يعاقب ، ولما كان له أن يأمر أو ينهى . فمعاملة الله لنا تابعة لاستحقاقنا »(٩٢) .

أما طريق خلاص النفس من الجسد واتحادها بالله ، فيرسمه أوريجين على طريقة الغنوصيين ؛ إذ يروقه أن يتخيل ترحالها — كما يفعل الغنوصيون — فيمثلها تتخلص من المادة شيئا فشيئا وتجتاز السموات سماء بعد أخرى فتعرف الكواكب ثم ترقى إلى معرفة غير المنظورات وترقى هذه حتى تصل إلى المرحلة الأخيرة وهى تأمل الله .

ولنلاحظ أن خاتمة هذا الطريق الصاعد للنفس إنما هو الوصول إلى السعادة الأخروية التى تتمثل فى معاينة الله وتأمله . انها إذن سعادة معنوية روحية وليس بها أى صورة من صور اللذة الحسية .

وهكذا الحال عند أوريجين فى تصوره الشقاء الأخروى الذى تلقاه النفوس العاصية ، « فالشقاء الأخروى معنوى كله ، إذ ليس الجزاء ثأرا موقعا من خارج ولكنه نتيجة لازمة عن الخطيئة لزوما طبيعيا . إنما يتوخى الله من العقاب العلاج والاصلاح ، فالعقاب الذى ينزله بالخاطئ هو أن يجعله يستحضر فى ذاكرته خطاياه كلها دفعة واحدة فتشعل هذه الذكرى ضربا من الحمى تولد فى نفسه مثلما يولد بعض الأهواء العنيفة من شهوة هائجة وغيرة ملحة وحزن عميق . وثمة مصدر آخر للحزن والألم هو شعور الخاطىء بالحرمان من الله وفقدانه خيره الأعظم وغايته القصوى »(٩٣) .

إن الشقاء الأخروى إذن إنما هو عذاب للنفس يتمثل فى الحزن والألم الذى يعتصرها نتيجة تذكرها لخطاياها دفعة واحدة . انه عذاب الضمير وهو « النار التى لا تنطفىء » و « الدود الذى لا يموت » بحسب ماورد فى الكتاب المقدس . وبالطبع فإن حديث أوريجين عن المصير الذى سيلقاه الإنسان فى الحياة الأخرى على هذا النحو الذى يقصر السعادة والشقاء الأخرويين على النفس دون الجسد إنما يثير قضية خلافية كبيرة هى قضية البعث : هل سيكون للنفس والجسم معا أم للنفس فقط ؟ ! فهو يرى حسب أقواله السابقة أن البعث إنما سيكون للنفس فقط . وقد أخذ عليه رجال الكنيسة هذا الرأى واعتبروه من ضمن آرائه التى تتضمن خروجًا على العقيدة المسيحية(٩٤) .

رابعًا : أثر أوريجين فى الفكر المسيحى :

على كل حال ، فإنه على الرغم من القضايا الخلافية التى آثارها أوريجين وأدلى فيها بأراء لم يوافق عليها رجال الكنيسة ، إلا أنه اكتسب احترام الجميع ، فلقد ترك أوريجين أثرًا عميقا فى المسيحية ولدى أتباعها . فمما لا شك فيه عند مؤرخيها أنه ليس هناك أحد ترك أثرًا واضحًا فى اللاهوت المسيحى بعد القديس بولس مثلما فعل أوريجين ، وقد عبر عن ضخامة هذا الأثر شدويك Chadwick حينما قال : « أنه يقف عملاقا بين مفكرى المسيحية الأوائل »(٩٥) .

لقد لقى أوريجين الاحترام سواء ممن رحبوا بأرائه أو ممن رفضوها ؛ فاثاسيوس(٩٦) وهو أحد أساقفة الإسكندرية المشاهير كان دائما ما يتحدث عنه باحترام رغم أنه لم يكن راضيا عن آرائه حول طبيعة المسيح وغيرها من القضايا الخلافية المسيحية .

أما الأثر الأكبر فقد تركه أوريجين فى الآباء الكبادوكيين(٩٧) ، فهو لديهم « السيد » . وقد قام اثنان منهم هما باسيليوس الكبادوكى ورفيقه جريجورى النازيانزى بجمع أروع ماكتبه أوريجين فيما يعرف بـ« عشق الجمال Philocallia» فى محاولة منهما لتبيان عقيدته الأرثوذكسية جاعلين من أرائه صرحا للكاثوليكية(٩٨) .

وإذا كان أثر أوريجين فى الفكر الدينى المسيحى سواء لدى من قبلوا أراءه أو من رفضوها كان كبيرا حيث كان له الفضل الكبير فى صياغة الكثير من المشكلات اللاهوتية المسيحية ، وكان لفكره اللاهوتى السيطرة داخل مدرسة الإسكندرية المسيحية بل وعلى الكنيسة المسيحية كلها لفترة طويلة من بعده ، أقول أنه إذا كان أثره الدينى كبيرا إلى هذه الدرجة ، فإن أثره الفلسفى لا يقل عن ذلك أهمية ؛ فباعتباره مفكرا دينيا فى الأساس ، فقد كان صاحب فلسفة توفيقية تستخدم منهج التأويل العقلى للتوفيق بين العقيدة المسيحية وبين الآراء الفلسفية اليونانية والشرقية التى تأثر بها . وبهذه الفلسفة التوفيقية كان أوريجين رائدًا من الرواد الذين أثاروا العديد من القضايا التى تقف بين الدين والفلسفة مثل قضية الخلق ، وقضية البعث والمصير الإنسانى ، وقضية الحرية الإنسانية . الخ .. وهذه القضايا هى التى ستفرض نفسها على الفكر الفلسفى – الدينى لوقت طويل بعد ذلك سواء فى التراث المسيحى أو فى التراث الإسلامى .

هوامش الفصل الرابع

(١) رأفت عبد الحميد : الدولة والكنيسة ، الجزء الثالث ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ١٩٨٣ م ، ص٢٠ — ٢١ .

(٢) اشتقت « الغنوصية » لفظا من كلمة Gnosis وهي لفظة يونانية معناها الأصلي العرفان أو المعرفة بشكل عام وإن كانت قد أخذت في التطور حتى أصبحت تدل على المعرفة الذوقية المباشرة التي يتم التوصل إليها بنوع من الكشف أو الالهام .

E. F Scott: "Gnosticism", in the Encyclopaedia of Religion & Ethics, by James Hastings, Vol. VI 2 nd. ed., New York, 1937, p. 231.

وقد تناول الغنوصيون فيما بينهم مذهبا يقوم على التوفيق بين آراء دينية متعارضة امتزج فيها التراث الشرقي القديم وخاصة التراث المصري الهرمسي بالتراث اليوناني الفلسفي وخاصة فلسفتي فيثاغورس وأفلاطون .

ومن هنا فقد بدت الغنوصية وكأنها أحد المذاهب التوفيقية في القرون السابقة على المسيحية والتالية لظهورها .

انظر : Radha Krishnan: Eastern Religion & Western Thought, 2 nd. ed., London: 1940, pp. 198 - 202.

وقد نجحت بعض الدراسات المعاصرة عن الغنوصية والتي اعتمدت على تحليل واستنباط الفكر الغنوصي الحقيقي من التأويلات التي أضفاها عليها آباء الكنيسة الأوائل ، نجحت في اثبات أن الفلسفة اليونانية لم تلعب دورا يذكر في الغنوصية . [انظر : اميل بربيه : تاريخ الفلسفة ، جـ٢ ، الترجمة العربية ، ص٣٠٦] .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٥٥ .

(٤) نفسه ، ص ٢٥٦ .

(٥) اميل برييه : تاريخ الفلسفة ، جـ ٢ ، ص ٣٠٧ .

(٦) E. DE Faye: Gnostique et Gnosticisme, Paris 1913, pp. 24 - 26.

نقلا عن : برييه ، نفس المرجع السابق ، ص ٣٠٧ .

(٧) انظر : حامد عبد القادر : زرادشت ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ١٩٥٦ م ، ص ٨٠ — ٨١ .

وكتابنا : الألوهية عند أفلاطون ، ص ٢٣ — ٢٤ .

(٨) انظر : أحمد الشنتناوى : الحكماء الثلاثة ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٧ م ، ص٤٤ — ٤٥ .

(٩) انظر : الألوهية عند أفلاطون ، ص ٢٤ .

(١٠) برييه : تاريخ الفلسفة ، جـ ٢ ، ص ٣٠٧ .

(١١) يوسف كرم : نفس المرجع السابق ، ٢٥٦ .

(١٢) نقلا عن : يوسف كرم ، نفسه ، ص ٢٥٧ .

(١٣) نفسه ، ص ٢٥٨ .

(١٤) نفسه ، ص ٢٥٦ .

(١٥) نفسه ، ص ٢٥٧ .

(١٦) الايونات Eons اسم يطلقه فالنتينوس على الموجودات أو القوى الروحانية التى توجد بعد الله ، وهى ذكور واناث وعددها ثلاث وثلاثون كرمز إلى المسيح ، ومنها ما هو خير كالحكمة (صوفيا) ومنها ما هو ماكر كيهوه ابن صوفيا وإله اليهود [انظر : هامش للمترجم جورج طرابيشى فى ترجمته لكتاب برييه : تاريخ الفلسفة ، جـ٢ ص٣١٠] .

(١٧) انظر : برييه ، نفس المرجع السابق ، ص ٣٠٧ .

(١٨) نقلا عن يوسف كرم ، نفس المرجع ، ص ٢٥٧ .

(١٩) ول ديورانت : قصة الحضارة ، الترجمة العربية لمحمد بدران ، الجزء الثالث ، المجلد الثالث ، الطبعة الثالثة ١٩٧٣ م ، ص٢٩٢ .

(٢٠) نفسه ، ص ٢٩٢ — ٢٩٣ .

(٢١) ان اسم المسيح باللاتينية هو Christ مشتق من Khristos أى الممسوح من قبل الرب . أما اسمه بالعبرية والعربية فمشتق من اللفظة الآرامية Meschikha أى الممشوح (المشيح) من قبل الرب . [هامش للمترجم د . جورج طرابيشى من كتاب برييه : تاريخ الفلسفة ، جـ٢ ، ص٣٠٨] .

(٢٢) برييه ، نفس المرجع السابق ، ص ٣٠٨ .

(٢٣) نفسه .

(٢٤) يوسف كرم ، نفس المرجع ، ص ٢٥٦ .

(٢٥) رأفت عبد الحميد : نفس المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(٢٦) برييه ، نفس المرجع السابق ، ص ٣١٢ .

(٢٧) يوسف كرم ، نفس المرجع ، ص ٢٦٩ .

(٢٨) رأفت عبد الحميد : نفس المرجع ، ص ٢٣ .

(٢٩) نفسه ، ص ٢٤ .

(٣٠) انظر : رأفت عبد الحميد : نفس المرجع ، ص ٢٤ .

وكذلك : اميل بريه : نفس المرجع السابق ، ص ٣١٢ :
(٣١) يوسف كرم : نفس المرجع ، ص ٢٦٩ .
(٣٢) E. F Osborn: Clement of Alexandria, art in "the Encyclopedia of Philosophy", Macmillan Publishing Co. & The Free press, New York, Vol. 2, reprinted ed. 1972, p. 122.
(٣٣) Ibid.
(٣٤) يوسف كرم : نفسه .
(٣٥) انظر : Osborn E. F.: Op. Cit. p. 122.
ويوسف كرم ، نفس المرجع ونفس الصفحة .
وكذلك : رأفت عبد الحميد ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٥ وما بعدها .
(٣٦) نقلا عن : يوسف كرم ، نفس المرجع ، ص ٢٧٠ .
(٣٧) Osborn E. F.: Op. Cit. p. 122.
(٣٨) يشير يوسف كرم إلى أن لكلمنت كتاب بعنوان « المؤدب » وآخر بعنوان « المعلم » (ص٢٧٠ من نفس المرجع) ، لكنه يعود فيقول أن الكتاب الأخير كان يرمى به إلى تعليم المسيحيين الحقيقة الكلية ولكنه لم يدونه . وفى اعتقادنا أن الكتابين ربما يكونا فى الأصل كتاب واحد ؛ فالمؤدب هو المعلم .
(٣٩) Osborn: Ibid.
(٤٠) نقلا عن : رأفت عبد الحميد : نفس المرجع ، ص٢٥ — ٢٦ .
(٤١) نقلا عن : يوسف كرم ، ص ٢٧١ .
(٤٢) انظر : رأفت عبد الحميد : نفس المرجع ، ص ٢٦ .
وكذلك Copleston (F.): A History of Philosophy Vol. II part I, Image Books ed:, New York 1962, p. 29.
(٤٣) Clement of Alexandria: The Stromata, B. I - Ch. V, Printed in "Greek and Roman Philosophy after Aristotle, edited by J. L. Saundres, The Free press - New York, 1966, p. 306.
وانظر أيضا فى نفس المصدر : B. I - Ch. VII, pp. 309 - 311.
(٤٤) انظر : Ibid, pp. 309 - 311.
(٤٥) اميل بريه ، تاريخ الفلسفة جـ ٢ ، ص ٣١٢ — ٣١٣ .
(٤٦) نفسه ، ص ٣١٣ .
(٤٧) انظر : Clement: Op. Cit., B. II - Ch. II, pp. 311 - 314.
(٤٨) بريه : نفس المرجع ، ص ٣١٤ .
(٤٩) Clement: Op. Cit., B. II - Ch. 6.
وبريه : نفسه ، ص ٣١٤ .

(٥٠) Osborn E.F.: Op. Cit., p. 122.

(٥١) انظر : يوسف كرم : نفس المرجع ص ٢٧٢ .

(٥٢) Clement: Op. Cit., B. V - Ch. VI - Ch. XII.

وانظر أيضا : يوسف كرم ، نفس المرجع ، ص ٢٧٣ .

(٥٣) راجع صفات الإله عند أفلاطون فى كتابنا : الألوهية عند أفلاطون ، ص ٢٣٢ وما بعدها .

(٥٤) انظر : Osborn E.F.: Op. Cit., p. 122.

(٥٥) انظر : Clement: Op. Cit., pp. 311 - 314.

وأيضا : Osborn E. F.: Ibid.

(٥٦) Ibid.

(٥٧) Ibid.

(٥٨) يوسف كرم : نفس المرجع السابق ، ص ٢٧٣ .

وراجع أيضا : Clement: Op. Cit, B. VI - Ch.X, pp. 322 - 324.

(٥٩) انظر : رأفت عبد الحميد ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٦ — ٢٧ .

(٦٠) ول ديورانت : قصة الحضارة ، جـ ٣ — م ٣ ، الطبعة الثالثة ١٩٧٣م ، ص ٣١٣ .

(٦١) نفس المرجع السابق ، ص ٣٠٩ .

(٦٢) انظر :
The Encyclopedia Americana international, U. S. A., 1972, Vol. 20, p. 866.

(٦٣) انظر تفاصيل علاقة أوريجين بديمتريوس أسقف الإسكندرية فى : رأفت عبد الحميد ، نفس المرجع السابق ، ص٢٧ — ٢٩ .

وانظر كذلك : ديورانت : نفس المرجع السابق ، ص ٣١٢ .

(٦٤) انظر : رأفت عبد الحميد ، نفس المرجع .

(٦٥) يوسف كرم : نفس المرجع ، ص ٢٧٥ .

(٦٦) تذكر الموسوعة الأمريكية هنا أن ديمتريوس قد مات فى عام ٢٣١ م ، وقد نعم أوريجين آنذاك بالهدوء . (Ibid.) فهل كان افلات أوريجين من قبضة ديمتريوس نتيجة لموته ؟ ! .

(٦٧) رأفت عبد الحميد ، نفس المرجع ، ص ٢٨ .

(٦٨) انظر : Copleston: Op. Cit., p. 41.

(٦٩) ول ديورانت : نفس المرجع ، ص ٣١٢ .

(٧٠) نفسه ، ص ٣١٢ — ٣١٣ .

(٧١) انظر : رأفت عبد الحميد ، نفس المرجع ، ص ٢٩ — ٣٠ .

وأيضا : Copleston : Op. Cit., p. 41.

(٧٢) نقلا عن : ديورانت ، نفس المرجع ، ص ٣١٠ .

(٧٣) يوسف كرم ، نفس المرجع ، ص ٢٧٥ .
(٧٤) ديورانت ، نفس المرجع ، ص ٣١٠ .
(٧٥) يوسف كرم ، نفسه ، ٢٧٥ — ٢١٦ .
(٧٦) وكان مما قاله كلسوس فى هذا الكتاب فى إطار هجومه الساخر على الكتاب المقدس « أنه من السخف أن نظن أنه حين يأتى الله بالنار كما يفعل الطهاة سيحترق بها سائر البشر ولا يبقى إلا المسيحيون وحدهم ، لا الأحياء منهم وحدهم بل أيضا من ماتوا منذ زمن طويل ، فيقوم هؤلاء من قبورهم فى الأرض بأجسامهم التى كانت لهم قبل الموت . الحق أن هذا هو أمل الدود ! .. وليس فى وسع المسيحيين أن يقنعوا بهذه العقائد إلا المغفلين الأراذل ضعاف العقول من العبيد والنساء والأطفال ما شطى الصوف والأساكفة والقصارين أجهل الناس وأسافلهم وكل من هو مذنب أثم أو أبله أضله الله سواء السبيل » .
[نقلا عن ول ديورانت ، نفس المرجع ، ص ٢٩٧]
(٧٧) انظر : ديورانت ، نفس المرجع ، ص ٢٩٦ — ٢٩٨ .
وأيضا : يوسف كرم ، نفس المرجع ، ص ٢٧٦ .
(٧٨) انظر : Enc. Americana, p. 867.
(٧٩) ديورانت : نفس المرجع ، ص ٣١٠ .
(٨٠) أوريجين: فى المبادئ، نقلا عن: يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٧٦ .
(٨١) أوريجين، نفس المصدر ك١ — ف٣، نقلا عن: بريه، نفس المرجع السابق، ص٣١٦ .
(٨٢) نفسه ، ك ٢، ف ٣ — ٥ ، نقلا عن بريه ، نفس المرجع ، ص ٣١٦ — ٣١٧ .
(٨٣) انظر : ديورانت ، نفس المرجع السابق ، ص ٣١٠ — ٣١١ .
ورأفت عبد الحميد ، نفس المرجع السابق ، ص ٣٠ .
(٨٤) انظر : Cantor (N.): Medieval History: The life and death of a civilization, New York 1963, p. 72.
نقلا عن : رأفت عبد الحميد ، نفس المرجع ، ص ٣٠ .
(٨٥) انظر Origen: On The First Principles, B. III Ch. V, in "Greek and Roman Philosophy", pp. 328 - 334.
وكذلك : يوسف كرم ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٧٧ .
(٨٦) انظر : بريه ، نفس المرجع ، ص ٣١٥ — ٣١٦ .
وراجع : أوريجين : فى المبادئ ، ك ٢ — ف ٣ ، ٤ .
(٨٧) انظر : بريه ، نفس المرجع السابق ، ص ٣١٦ .
وراجع : اوريجين : ضد كلسوس ك ٤ — ف ١٨ .
(٨٨) انظر آراء أوريجين فى هذه الموضوعات فى : Op. Cit., Ch. VI pp. 335 - 342.
وانظر كذلك : يوسف كرم ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٧٨ — ٢٧٩ .

(٨٩) انظر : يوسف كرم ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٧٧ .

(٩٠) نفسه ، ص ٢٧٨ .

(٩١) نقلا عن : يوسف كرم ، نفسه ، ص ٢٨١ .

(٩٢) نفسه .

(٩٣) نفسه ، ص ٢٨٣ .

(٩٤) انظر : أميره مطر : الفلسفة عند اليونان ، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة ، بدون تاريخ ، ص٤٢٧ .

(٩٥) انظر : رأفت عبد الحميد ، نفس المرجع السابق ، ص ٣١ .

(٩٦) اثناسيوس هو أحد أساقفة الإسكندرية المشاهير الذين لعبوا دورا خطيرا فى تاريخ المسيحية وخلافاتها الفكرية حول طبيعة المسيح .

[انظر : ما كتبه عنه رأفت عبد الحميد فى الجزء الثالث من كتابه : الدولة والكنيسة ، فقد خصص هذا الجزء للحديث عنه] .

(٩٧) الآباء الكبادوكيون نسبة إلى كبادوكيا فى آسيا الصغرى وهم جريجورى أسقف نازيانزا ، وجريجورى أسقف نيسا ، وباسيليوس أسقف قيسارية (انظرا رأفت عبد الحميد ، نفس المرجع السابق ، هامش ص٣١) .

(٩٨) نفسه ، ص ٣١ .

الفصل الخامس

التيار الهرمسى

تمهيد :

تختلف الآراء والروايات اختلافًا شديدًا حول هرمس والهرامسة والمؤلفات الهرمسية ؛ فالروايات العربية القديمة تقول أن هرمس هو النبى ادريس عليه السلام – النبى المثلث بالنبوة والحكمة والملك[١] . وأحيانًا تميز هذه الروايات بين ثلاثة حكماء باسم هرمس وتعزو لكل منهم خصائص واضحة ؛ أولهم هرمس الهرامسة وهو الذى اعتبروه سليل كايو مارت واعتبروا أنه هو نفسه اخنوخ وادريس وانه هو الذى تنبأ بطوفان نوح وسنفصل الحديث عنه بعد قليل . أما هرمس الثانى فهو هرمس البابلونى وقد عاش فى بابل بعد الطوفان وكان استاذا ضليعا فى الطب والفلسفة وطبائع العدد فأحيا حركة القلم والفلسفة بعد عهد الطوفان وإليه يرجعون الفضل فى اعادة بناء بابل بعد حكم نمرود وفى نشر العلم فيها وكان كذلك أستاذا لفيثاغورس .

أما هرمس الثالث أو ما يدعونه هرمس المصرى فولد فى صنفس قرب الفسطاط وكانت مركزا للعلم قبل الاسكندرية ، وقد وضع كتابا عن الحيوانات وكان أستاذا فى علوم الطب والفلسفة والكيمياء القديمة ، وهو الذى استنبط أعياد استهلال القمر ودخول الشمس فى كل دوائر البروج وفى القرانات السعيدة فى علم التنجيم وكان أستاذا لاسكلبيوس[٢] .

أما المؤلفات الحديثة فتتحدث فقط عن النصوص الهرمسية وتختلف بعد ذلك حول تاريخ كتابة هذه النصوص مجهولة المؤلف ؛ فبينما يرى جرانت Grant أن هذه النصوص إنما تعود إلى ما بين القرن الثانى والرابع الميلاديين[٣] ، يرى آخرون أنها تعود إلى فترة ما بين منتصف القرن الأول إلى نهاية القرن الثالث الميلادى[٤] . وهناك رأى ينسب هذه النصوص إلى هرمس – طوط الإله المصرى للحكمة والفنون ، وهذا ما كان سائدا منذ أواخر القرن الرابع الميلادى بين الإسكندرانيين ، حيث اعتبرت هذه النصوص فى رأى مؤلفى ذلك الوقت حاوية للاهوت المصرى والفلسفة المصرية وقد ترجمت من اللغة المصرية إلى اللغة اليونانية بفضل كهنة مصريين تعلموا اليونانية[٥] . ويناقض هذا الرأى

تمامًا رأى آخر يرى أصحابه أنه ليس هناك على الإطلاق ما يدل على وجود تآليف باللغة المصرية القديمة نسبت فى عهد الفراعنة إلى الإله هرمس هذا ، بل ليس هناك ما يدل على أن المؤلفات الهرمسية — التى وصلتنا — كانت موجودة فى العصر البطلمى إلا إذا استثنينا بعض أجزائها الخاصة بالتنجيم وبالكيمياء ، أما الأجزاء التى تهتم بالقضايا الفلسفية والإلهية فلا يمكن ارجاعها إلى ما قبل القرن الثانى الميلادى[٦] .

فأين الحقيقة بين هذه الآراء المتباينة ؟ !

أعتقد أن هذا التضارب فى الروايات وخاصة بين الروايات العربية القديمة وروايات المحدثين إنما يكشف عن أن المؤلفات الهرمسية رغم أنهـا كتبت باليونانيـة واللاتينيـة فى الإسكندرية[٧] فى القرون الميلادية الأولى ، إلا أن أصولها ترجع إلى ما قبل الميلاد بقرون عديدة ؛ فقد تكون تلك المؤلفات ذات أصول دينية تناقلها الأتباع شفهيا ، واختلط فيها المعتقدات الدينية المصرية الشعبية بالمعتقد الدينى للنبى إدريس الذى هو هرمس فى بعض تلك الروايات ، واختلط كل هذا التراث الدينى فيما بعد بالآراء الفلسفية الأفلاطونية والفيثاغورية التى تلقفها أتباع الهرمسية الدينية فى الإسكندرية ، وصنعوا من خلالها تلك التوليفة التوفيقية فيما سمى حتى الآن بالنصوص أو المؤلفات الهرمسية التى اختلط فيها العلم بالدين بالفلسفة بالسحر والتنجيم والنزعة الصوفية .

وبالطبع فإن الناظر إلى هذه المزيج الفكرى الموجود فى المؤلفات الهرمسية لا يجد له أصلا إلا فى العصر الإسكندرى وفى بيئة الإسكندرية الفكرية فى القرون الثلاثة الأولى للميلاد ، ومن ثم فليس غريبا أن نجد معظم الآراء الحديثة تتجه إلى الإقرار بأن تاريخ كتابة هذه المؤلفات لا يعود إلى أبعد من القرن الأول الميلادى !

وفى اعتقادنا أن هذه المؤلفات بما اشتملت عليه من مزيج فكرى — دينى فريد لا يمكن أن تكون وليدة عصر الإسكندرية فى القرون الميلادية الثلاثة الأولى فقط ، بل هى تشى بأن أصولها أبعد من ذلك بكثير ، وليست الروايات القديمة — حتى فى صورتها الأسطورية الغامضة — ببعيدة عن التصديق ؛ فالمعروف أن التراث الفكرى والدينى لمصر القديمة كان تراثا خصبا ومتنوعاً ظهرت فيه ديانات متعددة كان اشهرها ديانة آمون ، وديانة آتون التى أسسها اخناتون كما ظهرت فيه الديانات السماوية التى ربما بدأت بديانة ابراهيم عليه السلام الذى مر على مصر واستقر بها فترة ، ولقد استمر التراث الدينى السماوى يتواصل فى هذه المنطقة حتى ظهور موسى ومعروفة قصته مع فرعون مصر فى الديانات السماوية الثلاث الكبرى . وليس غريبا فى إطار ذلك أن يربط المؤرخون والشراح بين هرمس وبين النبى إدريس وهو أحد الأنبياء المذكورين فى القرآن الكريم ، وربما جاء هذا الربط من سمو

التعاليم التى نسبت إلى هرمس القديم الذى يبدو أنه كان الجد الأول لهرامسة الإسكندرية الذين ورثوا هذه التعاليم ودونوها بلغتهم المصرية القديمة أو باللغة اليونانية ، وقد بقت النسخة اليونانية سواء كانت هى الأصل أو كانت هى الترجمة التى قام بها بعضهم لنقل هذه النصوص إلى اللغة الشائعة فى ذلك العصر .

وعلى كل حال ، فإن هذا يدعونا إلى التساؤل حول الأصول القديمة لهرامسة الإسكندرية أو للهرمسية عموما ؟ !

أولاً : الأصول القديمة لهرامسة الإسكندرية :

تشير الروايات اليونانية إلى هرمس باعتباره إلها إغريقيا يمثل أحد الأرباب الاثنى عشر أرباب الأوليمب وكانت على التعاقب :زيوس ،هيرا ، بوسيدون ، ديميتر ، أبوللون ، ارتميس ، هفايستوس ، اثينا ، بللاس ، آريس ، افروديت ، هرمس ثم هستيا .

وقد ورد ذكر هذه المجموعة الكبرى من الأرباب عند شاعر اليونان الكبير هوميروس الذى عاش فى حوالى القرن العاشر أو التاسع قبل الميلاد[٧] . وتشير الموسوعة البريطانية المعاصرة أيضا إلى هرمس Hermes باعتباره أحد الآلهة الإغريق ؛ فهو ابن زيوس Zeus ومايا Maia ويحتمل أن يكون اسمه مشتق من اللفظة اليونانية Herma التى تشير إلى كومة من الحجر[٨] . ويتفق برنارد ماندلبوم B. Mandelbowm فيما كتبه فى الموسوعة الأمريكية مع ما ورد فى الموسوعة البريطانية ، ويضيف أن هرمس كان يعتبر لدى الاركاديين القدامى إلها للبقر والخراف ثم تغيرت صورته فأصبح إلها للسفر والتجارة والربح كما لو كان رسولا للإله زيوس[٩] . وهذه الصورة الأخيرة هى التى وردت فى أشعار هوميروس حيث أن الإله « زيوس » أرسل الإله « هرمس » لإحضار « اوديسيوس » من جزيرة كاليبسو ، فكان « هرمس » الإله وبيده عصا كان يحمل بها النوم إلى أعين الناس أو يقود بها أرواح الموتى التى مسكنها فى عالم الآخرة[١٠] .

لكن كل هذه الآراء والروايات تتضاءل قيمتها اذا ما تذكرنا رأى هيرودوت المؤرخ اليونانى الشهير الذى قال نقلا عن الكهنة المصريين « ان المصريين كانوا أول من سمى الألهة الإثنى عشر بألقابها وأن اليونانيين نقلوا ذلك عنهم »[١١] . وقد قال هيرودوت أيضا فى موضع آخر « لقد جاءت أسماء الآلهة كلها تقريبا من مصر إلى بلاد اليونان »[١٢] .

وعلى الرغم من أن د . أحمد بدوى ينكر ذلك فى تعليقاته على الترجمة العربية ، ويتهم هيرودوت « بالخلط وسوء الفهم »[١٣] ، ويرى أنه لا يمكن تصديق أقواله إلا فى حالة أن يكون الإغريق الذين سبقوه إلى مصر قد كانوا يطلقون على معبوداتها أسماء

نظائرها فى بلادهم(١٤) . إلا أننا نعتقد أنه يمكن الاستناد على رواية هيرودوت فى التوفيق بين الروايات العربية القديمة عن هرمس وبين الروايات الحديثة التى ترى فيه مجرد إلـه من آلهة الإغريق !

فليس من المستبعد فى اعتقادنا أن يكون هرمس الذى تشير الروايات العربية القديمة إلى أنه النبى إدريس ، هو نفسه الذى آلهه المصريون بعد ذلك وحرفوا اسمه فأصبح هرمس وخاصة اذا وضعنا فى الاعتبار أن هذه عادة مصرية أصيلة عادة تأليه الأفراد خاصة اذا كانوا بهذا السمو وهذه الرفعة وتلك المكانة ؛ فقد كان إدريس كما تقول تلك الروايات العربية القديمة هو « النبى المثلث بالنبوة والحكمة والملك » . وبالطبع فإنه ليس من المستبعد ولا من الغريب فى اطار ذلك أن تنتقل عبادته من مصر إلى بلاد اليونان كما حدث مع معظم الآلهة اليونانية أو كلها على حد تعبير هيرودوت .

واذا كان ذلك كذلك ، فمن هو هرمس الذى تناقلت أخباره تلك الروايات العربية القديمة ، وما هى تعاليمه ؟ !

ان هرمس أو ما يلقب بهرميس الهرامسة الذى هو ادريس عليه السلام « قد ولد بمصر(١٥) فى مدينة منف . وهو باليونانية « ارميس » فقيل « هرميس » . ومعنى « ارميس » عطارد . ويسمى أيضا عند اليونانيين « طرميس » وعند العرب« ادريس » وعند العبرانيين « خنوخ » ، وهو ابن يارد ابن مهلائيل بن قينان بن أنوش بن شيث بن آدم عليهم السلام . وكان قبل الطوفان الذى غرّق الدنيا وهو الطوفان الأول وكان بعده طوفان آخر غرّق أهل مصر فقط . وكان فى بداية أمره تلميذا لغوثاديمون المصرى ، وكان غوثاديمون أحد أنبياء اليونانيين والمصريين . وهو أوراتى الثانى عندهم وادريس أوراتى الثالث عليه السلام . وتفسير اسم غوثاديمون : السعيد الجد »(١٦) .

ان هرمس جد الهرامسة الأول إذن مصرى الأصل والمولد وان عرفه اليونان كما عرفه العرب واليهود ، ويبدو حسب الرواية السابقة أن كلا منهم عرفه باسم مختلف . وتحدد الرواية مولده وحياته بحادثة لا يعرف تاريخها بالضبط(١٧) وهى حادثة الطوفان الأول . وربما كانت هذه اشارة إلى « طوفان نوح » الذى ذكر بالقرآن الكريم لأنه كان — كما تشير تلك الرواية — قبل طوفان آخر أغرق أهل مصر فقط .

ومما يجدر الانتباه إليه فى تلك الرواية أنها تشير إلى أحد معلمى هرمس وهو غوثاديمون الذى هو أحد أنبياء اليونانيين والمصريين ، وان كان اسمه فيما يبدو مشتق من لفظين يونانيين هما agathos وتعنى سعيد أو خير و Daimon وتعنى بخت أو قدر أو جد أو إله

أو قوة إلهية[١٨] . وان كان ثمة تناقض في تلك الرواية التى تشير إلى الأصل المزدوج لمعلم هرمس بينما هرمس مصرى المولد فقط وربما لم تكن لمصر علاقة ببلاد اليونان فى ذلك الزمن القديم جدا قبل ظهور نوح عليه السلام .

على كل حال ، ربما يزول بعض الغموض فى هذا الأمر اذا ما استكملنا تلك الرواية التى تشير بعد ذلك إلى أن هرمس خرج من مصر ودعا كل الخلائق لعبادة الله ، اذ يقول المبشر بن فاتك « وخرج هرميس عن مصر ، ودار الأرض كلها وعاد إلى مصر ورفعه الله إليه بها . قال تعالى « ورفعناه مكانا عليا » (سورة مريم — آية ٥٨) وذلك بعد اثنين وثمانين سنة ، ودعا الخلائق من أهل سائر الأرض إلى البارى عز وجل باثنين وسبعين لسانا ، وآتاه الله الحكمة فكلمهم بلغاتهم المختلفة وعلمهم وأدبهم وبنى لهم مائة مدينة وثمانى مدن عظيمة أصغرها الرها . وكان أول من استخرج علم النجوم وأقام لكل اقليم سنة تليق بهم وتقارب آراءهم . وخدمته الملوك وأطاعه أهل الأرض كلها وأهل الجزائر التى فى البحار ، وخدمه أربعة ملوك . وكل واحد منهم ولى بأمره عليه السلام الأرض كلها ؛ فأولهم ايلاوس وتفسيره الرحيم والثانى ابنه آوس ، والثالث اسقلفيوس والرابع آمون وهو ابسيلوخش »[١٩] .

تتلخص حياة هرمس اذن فى أنه كان نبيا حكيما مهتما بالعلم وبالعلوم المختلفة وكان داعية لكل ذلك فى أهل الأرض جميعا بعشرات اللغات واللهجات التى كان يعرفها . فماذا عن جوهر التعاليم التى كان يقدمها للآخرين ويدعو إليها ؟

ان جوهر تعاليمه الدينية كانت بالطبع الدعوة إلى دين التوحيد بالإضافة إلى الدعوة إلى حياة أخلاقية تقوم على « الزهد فى الدنيا والعمل بالعدل وطلب الخلاص فى الآخرة »[٢٠] ، وكذلك باتباع عادات وتقاليد معينة فى الطهارة والحياة ككل تتفق مع ما نزلت به إلى الأرض الديانات المنزلة الكبرى .

أما اهتماماته وتعاليمه العلمية فكانت كثيرة ومتنوعة ؛ فيذكر القفطى واليعقوبى وابن أبى أصيبعة أنه « أول من تكلم فى الجواهر العلوية وحركات الأفلاك »[٢١] ، كما أنه حسب رواية الشهرستانى هو « الذى وضع أسامى البروج والكواكب السيارة ورتبها فى بيوتها وأثبت لها الشرف والوبال ، والأوج والحضيض ، والمناظر بالتثليث والتسديس والتربيع ، والمقابلة والمقارنة ، والرجعة والاستقامة ، وبيّن تعديل الكواكب وتقويمها »[٢٢] .

أما مؤلفاته ، فقد نسب إليه ابن النديم مجموعة من الكتب فى تلك العلوم المختلفة ؛ ففى علم الفلك والنجوم نسب إليه كتاب تسيير الكواكب ، وكتاب عرض مفتاح النجوم

الأول ، وكتاب طول مفتاح النجوم الثانى ، وكتاب قسمة تحويل سنى المواليد على درجة درجة ، و كتاب المكتوم فى أسرار النجوم ويسمى قضيب الذهب(٢٣) . أما فى الكيمياء والصنعة فقد نسب إليه عدة كتب منها : كتاب الادخيقى ، وكتاب ارمنيس تلميذ هرمس ، وكتاب الأسرار ، وكتاب إلى طاط فى الصنعة ، وكتاب الذهب السايل وكتاب الماريطوس ، وكتاب هرمس إلى ابنه فى الصنعة(٢٤) .

ويتضح من تلك القائمة من المؤلفات المنسوبة إلى هرمس أنها قد تداخلت فيها التعاليم الدينية بالتعاليم الفلسفية ، وقد اختلطت هذه وتلك ببعض المعارف العلمية فى ميادين الفلك والتنجيم والكيمياء .

وفى ضوء ذلك نستطيع أن ندرك أن الأصل الحقيقى للمؤلفات الهرمسية لا يعود إلى العصر السكندرى فقط كما ادعى المؤلفون المعاصرون ، بل ربما يعود إلى عصر متناه فى القدم ؛ وقد استطاع أحد الباحثين ويدعى « ريتزنشتين » أن يثبت أن المؤلفات الهرمسية بشكلها الحالى (أى بالوحى الذى أتاحه الله لابنه أو لمريده) قد ترجع إلى عصر متناه فى القدم نوعا أى إلى العصر اليونانى أو السابق لليونانى ، بل أنه قد توصل إلى اكتشاف نظرية قديمة جدا من نظريات الكهنة المصريين عرفت عن طريق أحد النقوش التى يرجع عهدها إلى القرن الثامن قبل الميلاد ، وقد ورد فى هذه النقوش الشكل الأول للعلم الإلهى الهرمسى . ويستخلص من هذه النظرية أن اللوغوس « فتاح » بعد أن نظم العالم عاد إلى الله الأسمى بحكم أنه مشترك معه فى الجوهر أو العنصر ، وكذلك الأمر فى المؤلفات الهرمسية فإن العنصر الخالد يتحد بالعنصر الفانى ثم بفضل معرفته ذاته التى يصل إليها عن طريق الوحى يتحرر من العنصر الفانى ويصعد إلى الأب(٢٥) .

ثانيًا : مميزات المؤلفات الهرمسية :

على كل حال ، فإن المؤلفات الهرمسية بصورتها الحالية قد كتبت على صورة المحاورات الأفلاطونية ، وقد بدا فيها نوعان من الهرمسية :هرمسية « شعبية » وتعالج التنجيم والعلوم السرية الأخرى ، و « التعاليم » الهرمسية التى اختصت بالفلسفة واللاهوت(٢٦) . لقد كتبت على هيئة « أقوال » فى شكل مجموعات ، كل مجموعة « اقوال » منها تختص بموضوع معين يكون إما مرتبطا بعلم التنجيم أو بعلم الكيمياء ، أو يكون مرتبطًا بالفلسفة والدين(٢٧) .

ويثير البعض مشكلة حول من كتب هذه المؤلفات ؟ ! هل هم مصريون عرفوا اللغة

اليونانية واتصلوا بالثقافة اليونانية اتصالا وثيقا أم هم يونانيون تمصروا وتعلموا صياغة آرائهم فى قالب مصرى شرقى ؟ !(٢٨) .

ويحاول البعض حل هذه المشكلة على أساس الفصل بين ما كتب فى هذه المؤلفات من « أقوال » فى التنجيم والكيمياء السحرية وبعض المظاهر السطحية ونسبتها إلى التعاليم الدينية الشرقية المصرية ، وبين ما كتب فيها من تعاليم فلسفية نظرية ونسبتها إلى أصول يونانية(٢٩) .

والحقيقة أنه لا يجوز مثل هذا الفصل لأن تلك التعاليم جميعا اختلط بعضها بالبعض سواء فى الجانب العلمى أو فى الجانب الفلسفى ؛ فقد امتزج بهما ذلك الطابع السحرى الروحى الذى كان يمثل أحد الخصائص العامة ليس لهذه المؤلفات وحدها بل لكل ما كتب فى مدرسة الإسكندرية عموما . فالمؤلفات الهرمسية قدمت مزيجا فكريا انصهر بداخله العناصر الدينية والعلمية والفلسفية الشرقية بمثيلتها اليونانية خاصة من فلسفات أفلاطون والرواقية والفيثاغورية المحدثة . وأيا كان أصل من كتبوا هذه المؤلفات فى العصر الإسكندرى ، فقد صاغوا فى الأساس التعاليم المصرية القديمة فى اطار من ثقافة العصر الشائعة وهى الثقافة اليونانية . وان كنت أرجح أن من كتب هذه المؤلفات مصريون وخاصة أن هذه المؤلفات يسودها الروح الشرقية الإيمانية الصوفية ممزوجة بتعاليم علمية وفلسفية ودينية غامضة ، وذلك على الرغم من وجود ذلك التقدم العلمى الهائل الذى تحقق فى بداية العصر الإسكندرى على يد علماء اليونان .

ولعل البعض يتساءل الآن : اذا كانت هذه المؤلفات تحمل هذا الطابع الدينى المصرى القديم ممزوجا بالتأثر ببعض الفلسفات . فلماذا لم نضع الهرامسة ضمن التيار التوفيقى الدينى فى مدرسة الإسكندرية ؟ !

وللإجابة على هذا التساؤل يجدر بنا أن نلاحظ أن المؤلفات الهرمسية — رغم التشابه بينها وبين مؤلفات هذا العصر — قد تميزت بطابعها الدينى والفلسفى الخاص ؛ فعلى الرغم من أن الهرامسة يلتقون مع فيلون مثلا فى محاولتهم انشاء فلسفة دينية الهية متأثرة ببعض الآراء الأفلاطونية والرواقية والفيثاغورية المحدثة إلا أنهم يمتازون عن هذا التيار الدينى الذى يمثله فيلون بمميزات عديدة منها :

أولاً : انهم قدموا تفكيرا الهيا غير مرتبط بدين من الأديان ، فقد قدموا فلسفة دينية مستقلة عن أى من الأديان المعروفة ، ومن ثم فمحاولتهم هذه كانت أقرب إلى محاولة أفلوطين ، منها إلى فلسفة فيلون الدينية المرتبطة بالديانة اليهودية .

ثانيًا : انهم قدموا فى مؤلفاتهم تلك – على حد تعبير بريه – نوعا من الدين الكونى المطبوع بطابع روحى استعيض فيه عن عبادة الأشياء المحسوسة كالشمس بعبادة مثيلاتها المعقولة[٣٠] .

ثالثًا : انهم امتازوا عن فيلون – حسب تعبير نجيب بلدى – بتوجيههم للتفكير نحو الحياة الدينية الإلهية بصورة أكثر وضوحا وصرامة ؛ فتفكيرهم تأمل كما ستكون فلسفة أفلوطين ، تأمل فى الإله يحاول أن يصبح رؤية للإله والحقيقة الإلهية ، وان لم يقم هذا التأمل عندهم إلا على أنقاض الفلسفة والنقد الفلسفى[٣١] .

ثالثًا : الفلسفة الهرمسية :

(أ) مفهوم الحكمة عند الهرامسة :

ان مفهوم الهرامسة للحكمة أو للفلسفة يختلف عن مفهومها لدى فلاسفة اليونان سواء من الأوائل أو من المتأخرين ؛ فبينما كانت الحكمة عند الطبيعيين الأوائل تتمثل فى النظر والمشاهدة العلمية للطبيعة وجمع الخبرات عنها بهدف تفسيرها وفهمها باستخدام هذه الخبرات الحسية واخضاعها للتحليل العقلى ، وبينما كانت الفلسفة عند فلاسفة اليونان الكبار سقراط وأفلاطون وأرسطو تتمثل فى التأملات العقلية الخالصة وتقديم تفسيرات مجردة مليئة بالتصورات العقلية التى تفسر كل شيء من الطبيعة إلى الأخلاق والسياسة ، وبينما نجد أن مفهوم الفلسفة قد تطور فى العصر الهللينستى لدى الأبيقورية والرواقية لتأخذ الفلسفة طابعها العملى الذى يستهدف تصالح الحكيم مع واقعه وانسجامه مع نفسه ومع الأخرين سواء كانوا من البشر أو حتى من الكائنات الحية الأخرى ، فإننا نجد أن مفكرى العصر الاسكندرى ومنهم الهرامسة قد طوروا بمفهوم الحكمة ليأخذ طابعا شرقيا أصيلا . فقد رأى الهرامسة أن الحكمة تكمن فى السعى الدائب إلى الحصول على حكمة إلهية دينية تحقق الخلاص للنفس بمحاولة الاتحاد بالإله الذى هو مبدأ وجود الإنسان ومنتهى غايته .

وقد يقول قائل هنا : ألم يكن أفلاطون وفلاسفة الرواق يستهدفون هم أيضا الاتحاد بالإله فى فلسفاتهم ؟ !

والحق أن هذا القول صحيح فى مجمله ، لكن حين ندقق نلاحظ الفرق الواضح بين فلسفة كل من أفلاطون والرواقية فى دعوتهم إلى الاتحاد بالإله كل حسب منطق

فلسفته ،وبين فلسفة الإسكندرانيين وخاصة الهرامسة ؛ فخلاص النفس عند الأخيرين قائم على الاتحاد بالإله بالمعنى الدينى للاتحاد وليس بالمعنى الفلسفى . ان خلاص النفس عند الإسكندرانيين الهرامسة قائم على وحى من عند الإله[٣٢] ، وهذا ما تؤكده المؤلفات الهرمسية التى ترجع إلى العصر السكندرى كما يؤكده قول هرمس الهرامسة « لم يكن البشر ليهتدوا إلى معرفة عظمة الله لولا أن عرفهم نفسه وهداهم إلى عبادته بالوساطة من أنبيائه وحملة وحيه المختارين المصطفين الناطقين روح القدس ، المرشدين إلى تقوى الله وسبيل طاعته ، الموقفين لنا على حدود أوامره وزواجره وحفظ نواميسه وسننه والسلوك فى مذاهب رضاه المؤدية إلى الحياة الدائمة والنعيم المتصل »[٣٣] .

ان منتهى الحكمة عند الهرامسة هو ذلك الاتحاد بالإله اتحادًا عرفانيًا غنوصيا بمساعدة الأنبياء والمرشدين وان كانت هذه المساعدة لا تمنع من التجربة الروحية الغنوصية الفردية ،فهذه العرفانية الروحية ذات طابع صوفى واضح عند الهرامسة .

(ب) نظريتهم فى النفس : طبيعة النفس وأصلها الإلهى :

ان مفهوم الحكمة ذات الطابع العرفانى عند الهرامسة يعتمد على ادراك خاص لمفهوم النفس ومدى قدرتها على معرفة ذاتها ومدى قدرتها على الخلاص أى على مدى استطاعتها الاتحاد بالإله .

ولقد اتبع الهرامسة أسلوبا تقريريا فى الحديث عن طبيعة النفس وغايتها ؛ فالمسائل المتعلقة بالنفس عندهم ليست موضع نقاش ثم اقتناع عقلى بل هى حقائق تقرر وتقبل عن ايمان وثيق يعبر عنه بلغة اسطورية ذات طابع اعتقادى دينى وليس بلغة الحجة والبرهان[٣٤] .

ان طبيعة النفس وحقيقتها عند الهرامسة لا تنكشف إلا حينما تعى النفس حقيقة حلولها فى الجسد ، فهذا الحلول هو الذى يجعلها تتأمل وتدرك أصلها الإلهى ، وهو الذى يدفع بها بعد معرفتها لأصلها إلى البحث عن مصيرها فى هذه الحياة الفانية وعن مصيرها بعد الموت أى بعد أن تترك هذه الجسد[٣٥] .

ولا أدرى هل نقارن هذا بما ورد لدى أفلاطون فى محاورة « فايدروس » التى تتحدث عن الأصل الإلهى للنفس ورحلتها فى العالم السماوى وسقوطها منه وحلولها فى الجسد ، وبما ورد لديه أيضا فى « فيدون » التى تتحدث عن مصير النفس بعد خروجها من سجنها فى الجسد[٣٦] . أم أن الأصح أن نرد ما ورد فيها إلى أصله الشرقى فيما تلقاه أفلاطون من تعاليم دينية وفلسفية سرية فى معهد « اون » المصرى القديم الذى أثبتت الأدلة أنه تعلم

فيه[٣٧] . ومن ثم فلا تجوز مثل هذه المقارنة بين ما يقوله الهرامسة وبين ما قاله أفلاطون ما دمنا لا نستطيع حسم موضوع تاريخ المؤلفات الهرمسية . وحتى اذا ما كنا نتحدث من خلال النصوص التى عرفت فى العصر الاسكندرى فربما كان أصلها كما أوضحنا فيما سبق أقدم بكثير من هذا العصر . ولذلك فربما يكون الأكثر صحة فى اعتقادى هو ألا نقارن بالطريقة التقليدية (أى بيان التأثير والتأثر) ، بل من خلال ادراك أن هذه الأفكار وردت لدى أفلاطون كما وردت لدى الهرامسة ، أو لدى الهرامسة ولدى أفلاطون دون أن نقطع بترتيب زمنى معين يسبق فيه أحدهما الآخر !!

على كل حال فإن التشابه بين المذهبين فى النفس شديد الوضوح ؛ فالنفس عند أفلاطون كما عند الهرامسة مختلفة فى طبيعتها عن الجسم ، وهى بالتالى ذات طبيعة روحية تشى بأصلها الإلهى السماوى ، وهى أيضا واستكمالا لتميزها غير معرضة للفناء بعد الموت ، اذ أن أصلها الإلهى سيقودها حتما إلى العودة — بعد خروجها من الجسم — إلى ذلك العالم الإلهى الخالد الذى أتت منه وهو مصدرها[٣٨] .

وبالطبع فإن التشابه الواضح بين المذهبين لا يعنى التطابق بينهما ؛ اذ أن أسلوب العرض عند الهرامسة مختلف عنه عند أفلاطون والأفلاطونيين المعاصرين للهرامسة ؛ فبينما يعرض الأفلاطونيون لنظريتهم فى النفس بطريقة منهجية تبدأ من سقوط النفس من العالم العلوى وبيان أسباب ذلك إلى بيان مصير النفس بعد حياتها الدنيا فى الجسم أى بعد موته ، نجد أن الهرامسة يبدأون بعرض مشكلة التجسد وينتقلون بعد ذلك إلى عرض أسطورة سقوط النفس محاولين فى ذلك التوفيق بين مذاهب مختلفة متناقضة ، ومتجهين فى نهاية الأمر إلى موقف يقترب فى فحواه وصورته من الموقف الذى سيتخذه أفلوطين بعد ذلك .

ان التلميذ — فى النصوص الهرمسية — يبدأ بأن يضع أمام المعلم سؤالا يطرح مشكلة التجسد بصورة مميزة حينما يسأله « لماذا يجب أن يكون الانسان قائما فى المادة بدلا من أن يعيش فى سعادة الهية دائمة ؟ »[٣٩] وتظل هذه المشكلة هى الهاجس الذى يراود النفس الإنسانية ذاتها حينما نجدها — فى موضع آخر من النصوص الهرمسية — تشتكى إلى العالم السماوى بؤسها وعذابها فى سجن الجسد قائلة « أيتها السماء ، منبع وجودنا ، أيها الأثير ، أيها الهواء .. أيها النور الذى لا ينطفىء للشمس والقمر ، أيها الأخوة الأشقاء ، أنتم الذين انفصلنا عنهم وتحملنا البؤس والشقاء بانفصالنا عنهم وبالحلول فى هذه الثياب الحقيرة الرذيلة : اننا نناشدكم ونسألكم : ما الإثم الذى ارتكبناه ، ما هذا الإثم الذى استحق عذابنا الحاضر »[٤٠] .

ان الذى يقارن بين تلك الفقرة من النصوص الهرمسية وبين ما كتبه أفلوطين فى مطلع المقال الثامن من التساعية الرابعة[٤١] ، يكتشف كيف مهد الهرامسة لنظرية أفلوطين فى النفس ولنظريته الصوفية فى الاتحاد بالإله extasis .

واذا ما عدنا إلى تساؤل التلميذ الهرمسى وتجاوزنا عن أنه طرح مشكلة التجسد ، وحاولنا أن نتلمس الإجابة عليه من النصوص الهرمسية سنجد أنها تشير إلى أن السبب الحقيقى لوجود الإنسان قائما فى المادة هو خطيئة النفس ذاتها ؛ فإثم النفس يعبر عنه نزولها من العالم الإلهى الذى كانت سعيدة فيه بتأمل الاله ، فنزولها من العالم الإلهى يعنى أنها أثمت وأخطأت ، وقد دفعها إلى هذا الإثم اثم السقوط حسد « الإنسان الكامل » — وقت ان كان فى العالم الإلهى — لأعمال الإله الخالق ورغبته فى الاقتداء به فقد جعله هذا يرغب فى معاينة المزيج النارى الذى صنعت منه المخلوقات ، وعندما دفع التطلع الإنسان إلى دائرة النار التابعة للوجود العلوى فدخل فيها ولمسها انكسرت تلك الدائرة فسقط الإنسان فورا إلى العالم الأسفل مارا بالأفلاك السبعة ، وقد التقط عند مروره بتلك الأفلاك السبعة صفة كل منها حتى بلغ فى نزوله مستوى فلك القمر فشاهد صورته فى مرآة « الطبيعة Physis » وشاهدت الطبيعة صورته ، فشغف كل منهما بالآخر ، وعشق الإنسان الطبيعة واتحد بها . ومن هذا الاتحاد ولدت الكائنات السبعة الأولى كل منها ذكر وأنثى متحدان ثم انفصل الرجل عن المرأة . ومن هؤلاء الرجال والنساء الأوائل ولدت الخليقة الإنسانية كلها[٤٢] .

ذلك كان تصور الهرامسة لمسألة سقوط النفس إلى هذا العالم المادى وبداية الخليقة ، وواضح انهم يصورون ذلك على نحو أسطورى مختلف بعض الشيء عن الأسطورة الأفلاطونية الشهيرة التى رسم أفلاطون معالمها فى محاورة « فايدروس » حول سقوط النفس إلى العالم المحسوس ؛ تلك التى يصور فيها النفس أشبه بطائر له أجنحة وهى تسير فى الموكب الإلهى للنفوس تتبعه فى دورانه إلا أنها حينما تفقد توازنها تتكسر أجنحتها وتسقط إلى العالم الأرضى فى أجسام البشر[٤٣] . وبالطبع فإن الاختلاف هنا بين الأسطورتين يؤكد ما سبق أن أكدنا عليه حول أن أراء الهرامسة لها أصولها ومصادرها الشرقية المختلفة عن الصياغة العقلية التى حاول أفلاطون أن يؤطر بها أسطورته حول النفس ، فضلا عن أن الأسطورة الهرمسية تتسق مع ما أشرنا إليه عن اهتمامات الهرمسية القديمة بعلم الفلك .

ولنلاحظ كذلك أن سقوط النفس عند أفلاطون إنما يعد شرا مطلقا ، بينما هو عند الهرامسة لا يعد كذلك بالضبط ؛ فقد حاول الهرمسى فى النص السابق أن يخفف من شرية هذا السقوط على أساس ربطه برغبة النفس فى « الاقتداء بالإله » . فرغبة الإنسان

فى الخلق لا يجب القطع بأنها شر مطلق أو اثم بالمعنى الكامل مادامت مدفوعة إلى ذلك برغبتها فى الاقتداء بالخالق ؛ وطالما أن فعل الخلق إن لم يكن فعل الإله الأول فهو فعل ابنه وعقله وكلمته أى فعل كائن مشابه له كل المشابهة ، فلا عجب إذن فى أن يرغب الإنسان — وهو ابن العقل الإلهى — فى الاقتداء به .

(جـ) نظريتهم فى النفس : مهام النفس فى الدنيا ومصيرها بعد الموت :

ولننتقل الآن بعد معرفتنا بالأصل الإلهى للنفس وسقوطها إلى هذا العالم ، إلى التساؤل عما ينبغى على النفس أن تقوم به فى حياتها الدنيا ؟ !

والإجابة عن هذا التساؤل ترتبط عند الهرامسة بادراك النفس لطبيعتها وأصلها ؛ فطالما أدركت النفس ذلك أدركت على الفور أن غايتها الحقيقية هى العودة إلى ذلك العالم السماوى الذى أتت منه مرة أخرى ، ومن ثم فإن عليها فى هذه الحياة الدنيا أن تسعى إلى الخلاص . وفى هذه الكلمة « الخلاص » يتلخص كفاح النفس وعملها الدؤوب فى هذه الحياة .

وبالطبع فإن الإنسان لا يستطيع ادراك هذه المهمة ولا يبدأ فى العمل من أجلها إلا حينما يبلغ سن القدرة على الاختيار والتمييز ؛ فهو حينما يبلغ هذه السن يبدأ فى الاقبال على كل ما من شأنه أن يوطد الإيمان فى نفسه حتى يمكنها فى النهاية أن تتعرف على الإله والاتحاد به حتى تلقى المصير الحسن وهو « الخلاص » من ربقة الجسد .

لكن لا يتوقف واجب النفس — نفس المريد الهرمسى — عند حد الإيمان والعمل الفردى بموجبه ، بل من واجبها أيضا التبشير بهذا الإيمان والدعوة إليه ؛ فواجب المريد الهرمسى فى هذه الحياة واجب مزدوج ؛ الإيمان والشهادة والتبشير بهما[٤٤] . وفى ذلك يقول هرمس الهرامسة « لا تمل مع الهوى وحلاوة الدنيا الصادة لك عن الشغل بمعادك فتكون كالغريق المشتغل عن التدبير لخلاص نفسه بحمل بضاعة ثقيلة قد اغتر بحسنها وهى سبب عطبه »[٤٥] .

إن مهمة الإنسان إذن فى هذه الحياة إنما هى الاكثار من أعمال الإيمان لتحقيق غاية الخلاص للنفس . وقد لخص هرمس الهرامسة أعمال الإيمان هذا فى قوله « اجمعوا بين محبة الديانة والحكمة ، وقفوا نفوسكم على تعليمها ، وإن قدرتم على أن يكون زمان مقامكم فى هذه الدنيا مصروفا بأسره إلى ذلك دون غيره فافعلوا ومتى كنتم بهذه الصفة سهل عليكم ما يصعب على غيركم »[٤٦] .

وقد أوضح بعض تفاصيل ما يقصده بالديانة والحكمة التى يدركها المريد ويعلمها لغيره

ويبشر بها فى قوله « أول ما يجب على المرء الفاضل بطباعه ، المحمود بسننه المُرضى فى عادته ، المرجو فى عاقبته : تعظيم الله عز وجل وشكره على معرفته ، وبعد ذلك فللناموس عليه حق الطاعة له والاعتراف بمنزلته ، وللسلطان عليه حق المناصحة والانقياد ، ولنفسه عليه حق الاجتهاد والدأب فى فتح باب السعادة ولخلصائه عليه حق التحلى لهم بالود والتسارع إليهم بالبذل ، فإذا أحكم هذه الأسس لم يبق عليه إلا كف الأذى عن العامة وحسن المعاشرة وسهولة الخلق »(٤٧) .

وقد أفاض هرمس الهرامسة فى أقواله التى تحض المريد على التبشير بما لديه من علم فقال : « من منع ما عنده من علم والأدب للصالحين قوّى بذلك أجهل الأشرار ، ومن منع العلم لمستحقه منعه الله منفعته فى الدنيا والأخرة »(٤٨) . وقال أيضا لا يبخل بالعلم على مستحقه إلا جاهل قليل العلم ، إن لم يكن قليل العلم فهو دنىء الهمة حَسَّاد » . وقال كذلك « من جاد بالعلم والحكمة فهو أفضل ممن جاد بالمال وأبقى لذكره لأن المال يفنى والعلم يبقى »(٤٩) .

إن آداب هرمس الهرامسة حسب الروايات العربية توضح بصورة جلية مهام المريد فى هذه الحياة(٥٠) ، وهى مهام إن قام بها خير قيام تحققت له السعادة فى الدنيا والآخرة ، والسعادة عند الهرامسة تعنى الخلاص المرتبط بنيل الثواب الأخروى . فالنصوص الهرمسية تربط بين مصير النفس الطيبة والثواب والنعيم ، فالهرمسى دائما ما يتحدث عن « الثواب وحده ، فيصف صعود النفس إلى العالم العلوى ومرورها بالأفلاك السبعة ، وتركها عند كل فلك لتلك الصفة التى اتخذتها فى سقوطها ، ثم يصف مجاوزة النفس للفلك السابع حتى بلوغها الثامن وهو فلك الملائكة والمثل ، عندئذ تستقر النفس مدة ما تقنع أثناءها بالتعرف على أمثالها ، ثم تصعد فوق الفلك الثامن ذاته حيث القوى الإلهية فتصبح هى أيضا قوة الهية »(٥١) .

ذلك هو الطريق الذى ترسمه النصوص الهرمسية لخلاص النفس الطيبة والثواب الذى تلقاه فى العالم الإلهى . وبالطبع فإن هذا المصير مرتبط كما قلنا بإدراك النفس لطبيعتها من جانب ، ولدورها فى الحياة الدنيا من جانب آخر ، ودورها فى هذه الحياة إنما يتلخص حسب تلك النصوص الهرمسية — سواء فى رواياتها العربية القديمة أو الأجنبية الحديثة — فى معرفة الإله حق المعرفة .

(د) معرفة الإله والصوفية الهرمسية :

إن معرفة الإله عند الهرامسة لا تكون بالطرق المعرفية التقليدية التى أشار إليها فلاسفة

اليونان خاصة وأن هؤلاء الفلاسفة ركزوا على أن معرفة الإله إنما تكون من النظر فى مصنوعاته ، كما أن معظم براهينهم على وجود الإله إنما تدور فى فلك المعرفة العقلية للإله عبر النظر فى الطبيعة . لقد كان الأمر هكذا عند أفلاطون كما عند أرسطو ، وإن كانت المعرفة العقلية للإله عند الأول تختلف عنها عند الثانى ؛ فأفلاطون كان أقرب إلى الطريقة الهرمسية خاصة وهو يعلن فى « الجمهورية » أن معرفة الإله « مثال الخير » أو « مثال المثل » إنما تتم بطريقة حدسية مباشرة يأخذ فيها الفيلسوف بسلب الصفات عن الإله فهو أسمى من يوصف بصفات إنسانية محدودة[٥٢] .

أما الهرامسة ، فإن معرفة الإله عندهم وإن بدأت من هذه الطريقة الأفلاطونية الآخذة فى سلب الصفات عن الإله ، فإنها تتجاوز ذلك لتصل عندهم إلى حد نفى الصفات كلية عنه ؛ فالسلب عندهم يقوم على « أن كل تقرير خاص بالإله يقوم على أساس سلب وانكار ونفى ؛ فعندما نقرر أن الإله خير وأنه الخير المطلق فإننا نفعل ذلك لأننا نريد نفى الطبيعة الجسمانية عنه ، فهى ما يعارض اطلاقا الخير بمعناه الكامل ، وعندما ننفى عن الإله كل حد وكل ماهية وبالتالى كل اسم ونقول أنه لا حد له ولا ماهية ولا اسم فإننا نفعل ذلك أيضا على أساس نفى الطبيعة الجسمانية عنه ، هذا لأن معرفة العقل بالمعنى المعتاد تعتمد كلها على أساس جسمانى أى أنها معرفة خاصة بالجسمانى وتناسبه لذلك وجب أن نقول إن الإله مجهول agnôstos وأن التصوف أو الدين الحقيقى هو اعتراف بإله مجهول Théo agnôstos قاصدين قبل كل شىء أنه ليس جسما ، قاصدين نفى الطبيعة الجسمانية عنه »[٥٣] .

إن هذه المعرفة التى تقوم على السلب إنما هى فى الواقع معرفة إيجابية ؛ فمن أجل أن يعرف الهرمسى طبيعة الإله حق المعرفة وهو مدرك تمام الإدراك أن الإله لا يمكن أن يكون جسما ، فليس أمامه إلا أن ينفى عنه أى صفة جسمانية بمعنى أن ينفى عنه كل الصفات التقريرية الإنسانية لأن كل ما يقرره الإنسان إنما هو مرتبط بصورة من الصور بلغته ذات الطابع الحسى ، والإله لا يمكن أن تشوبه شائبة من المحسوس أو من الجسمانى ، ومن ثم فإن الهرامسة حينما يأخذون فى سلب هذه الصفات الجسمية عن الإله إنما يقررون فى الواقع أنه « اللاجسمانى » ، فإن كان لابد من حد نحد به الإله فليكن « أنه الحد الذى لا حد له أو الكائن الذى يحوى كل شىء ولا يحويه شىء ، الدائرة التى تحيط بكل شىء ولا يحيط بها شىء »[٥٤] .

إن المعرفة بهذا المعنى الصوفى عند الهرامسة لا تخرج عن كونها فكرا ، لكنه فكر من نوع خاص ، إنه ذلك الفكر الذى يخرج من ذاته الإنسانية بسرعة تفوق سرعة أمرك

لعقلك أن يفكر . إنه ذلك الفكر الذى يمكنه الخروج من ذاته للاتحاد بالإله extasis ومن ثم يفقد الفكر الإنسانى هنا ذاتيته ليحل محله الفكر الإلهى نفسه ، فالإله فكر خالص ولكنه ليس كالفكر الإنسانى القائم على النفى والإنكار أو التجريد الذى لا يكون إلا بعد بذل الجهد للتحرر من قيد الحسى والاستدلال العقلى ، بل هو « قوة » فعلية إيجابية متحققة . إنه « القوة » ذاتها . وغاية هذه المعرفة العرفانية الصوفية هو أن تحل هذه القوة محل الفكر الإنسانى ، بل محل الوجود الإنسانى كله(٥٥) .

ويشرح المعلم الهرمسى هذه التجربة الصوفية الفريدة بقوله « اعمل على أن تصبح أكبر فأكبر حتى يصبح مقدارك لامتناهيا ، وذلك بقفزة تحررك من جميع الحدود المكانية والزمانية ، واعتبر أن لا شىء ممتنع عليك ، اعتبر نفسك خالدا وقادرا على فهم كل شىء ، كل فن وكل علم وخاصة كل كائن حى ، ارتفع فوق كل علو .. وانزل تحت كل عمق .. تصور نفسك فى كل مكان : على الأرض وعلى البحر وفى السماء ، لم تولد بعد من بطن أمك ، شاب ، شيخ ، ميت عائش بعد الموت . إن احتضنت بالفكر جميع هذه الأشياء معا من أزمنة وأمكنة وجواهر وكيفيات ومقادير استطعت فهم الإله ومعرفته .. أينما سرت جاء الإله للقائك ومثل أمامك حتى فى المكان الذى لا تنظره فيه ، وحتى فى اللحظة التى لا تتوقعه عندها نائما كنت أو مستيقظا ، مسافرا على البحر أو على البر ، الليل أو النهار ، متكلما أو صامتا فلا يوجد شىء إلا كان هو »(٥٦) .

إن التجربة الصوفية عند الهرامسة تقوم على الاتحاد بالإله ، حيث يذوب الوجود الإنسانى كلية فى الوجود الإلهى ، فلا يصبح هناك فى النهاية إلا « هو » أى الإله .

والطريف أن هذه النغمة الصوفية فى الفلسفة الهرمسية لم ترد فيما تناقلته عنهم الروايات العربية القديمة ، وربما يرجع ذلك إلى أن تلك الروايات تناقلها ورواها فلاسفة وائمة من غير المتصوفة ! أضف إلى ذلك أنه كان من غير اللائق أن ينسبوا إلى هرمس الهرامسة « ادريس » بصفته نبيا مرسلا مالا يمكن أن يصدر عن نبى ؛ فلا يمكن أن تصدر هذه الأقوال التى تكاد توحد فى لحظة النشوة الصوفية العرفانية ما بين الإنسان والإله ، لا يمكن أن تصدر عن نبى !

إن الروايات العربية عن الهرامسة تفرق فيما يبدو بين هرمس الهرامسة « ادريس » وبين الذين تلقوا عنه من الهرامسة الصابئة ؛ فهرمسية الصابئة فيها مالا يتفق مع شريعة الإسلام ، لأنها تستطيع أن تستغنئ عن النبى (ونعنى به الرسول الذى يأتى بالشريعة) ؛ حيث يعتقد هؤلاء الهرامسة الصابئة بصعود الروح إلى السماء ، وهذا يبطل الاعتقاد

بنزول الملاك ليوحى إلى النبى بالنص الإلهى[٥٧] . ولذلك فقد أغفلت الروايات التى قدمها الائمة من أهل السنة والجماعة هذه الأقوال الهرمسية الصوفية عن عمد وألصقتها بالصابئة .

وعلى كل حال ، فإن هذه النغمة الصوفية فى النصوص الهرمسية تؤكد بما لا يدع مجالا للشك أصولها الشرقية القديمة . إن حديث هذه النصوص عن « الوحى » كان حديثا يبدو فيه هذا الأثر الشرقى الواضح وخاصة الأثر الهندى البراهمانى[٥٨] ؛ فالوحى فى لغة الهرامسة هو وحى « الميلاد الجديد » أى الذى يصبح الإنسان بفضله كائنا جديدا تختفى فيه معالم الإنسانية ويحل فيه الإله حلولا كاملا . لقد تحول مفهوم الوحى الإلهى بالمعنى المعروف فى الديانات السماوية إلى نوع من الإلهام الإلهى الذى ما إن يتحد به المريد ويكتشف من خلاله الحقيقة القصوى تنخلع عنه طبيعته الإنسانية ليحل محلها الطبيعة الإلهية .

وحينما يعيش المريد الهرمسى هذه التجربة الفريدة يكون قد ولد من جديد وقد عبرَ الهرامسة الإسكندرانيون عن هذا « الميلاد الجديد » بصيغ وتشبيهات عديدة تأخذ رموزها ومفرداتها من ميدان « الحمل والولادة » ؛ فالميلاد يفترض عوامل أربعة : الرحم والوالد والنطفة ثم المولود الجديد . أما الرحم » فهو فى تعبيرهم « الحكمة الروحية الصامتة » التى تعنى أن المريد قد حصل على العلم اللازم وأنه يحتفظ به فى صمت كامل . أما « النطفة » فهى الخير الحقيقى أى جوهر الإله ذاته . أما « الوالد » فهو إرادة الله أى نعمته التى تقدرنا وحدها على تلقى الخير الحقيقى . أما « المولود الجديد » فهو المريد حينما يصبح ذلك الكائن الجديد المختلف كل الاختلاف ، فقد أصبح بمشيئة الإله « ابن الإله » و « الكل فى الكل »[٥٩] وذلك لأن المعرفة قد اكتملت لديه وأصبح من الواصلين .

ويبدو مما سبق أن التجربة الصوفية عند الهرامسة تتضمن أولاً : استعداد المريد لتلقى الوحى الإلهى عن طريق المعلم أو المرشد ، وهذا الاستعداد لا يقتضى ممارسة شعائر دينية معينة ، بل يقتضى اطالة التفكير والتأمل بغرض معرفة الإله وهذا لا يكون إلا بعد أن يكون المريد قد تطهرت نفسه وتحرر من الحس . وثانيا : تلقى الوحى ذاته بالاتحاد بالإله حينما يفئ الإله على المريد بلطفه وكرمه ورحمته بتلك المعرفة فيكتسب المريد بذلك « الميلاد الجديد » . وثالثا : فترة صمت كامل تشير فيما يبدو إلى تمام العلم حيث يكون المريد أنذاك « حاضر فى كل مكان ، فى جميع العناصر ، فى جميع المخلوقات ، وفى الزمن كله ، يرى كل شىء ، ويرى نفسه »[٦٠] . ورابعا : سماع النشيد ، نشيد السماء الثامنة وهو النشيد الذى يتلوه المرشد على المريد فتتناوله القوى الإلهية وترقى به إلى السماء

الثامنة ومنها إلى الإله الذى يتحد به فيتم خلاصه . وخامسًا : يلزم المريد بعد ذلك أن يوجه صلاة شكر للإله على هذه النعم الكبرى .

والجدير بالذكر هنا أن هذه الأمور الخمسة جميعا تبدو متداخلة فى التجربة الصوفية الهرمسية وليست كالمراحل المعتادة فى التجربة الصوفية الدينية التى يشير إليها متصوفة الإسلام مثلا بالأحوال والمقامات . فالتصوف الهرمسى قد احتوى فى ثنايا هذه التجربة على أشياء غريبة أقرب إلى السحر منها إلى الفلسفة ؛ ذلك السحر المختلط بالمعارف الكيميائية السحرية ، تلك المعارف التى تقوم على إيمان الهرامسة بأن حياة واحدة تسرى فى العالم كله ، وان كل شىء فى العالم ممتلئ بالنفس حتى المعادن . ولا أدل على ذلك الخلط بين التجربة الصوفية وبين تلك المعارف الكيميائية السحرية الغامضة من أن تعبيرهم عن تحويل المعادن قد تضمن مثلما تضمنت تجربتهم الصوفية الصور والتشبيهات نفسها ، تلك التى استمدوها من عالم الحمل والولادة[٦١] !

رابعًا : التأثير الهرمسى :

لقد كان للمؤلفات الهرمسية وأصحابها تأثيرا قويا فى فلاسفة الإسكندرية وعلمائها على حد سواء ؛ فها هو زوسيموس أحد من تأثروا بالهرمسية فى القرن الثالث الميلادى « يدمج الكيمياء السحرية فى موقف دينى عام أطلق عليه البعض « الدين الباطنى » وهو يقوم على شعائر سحرية وعلى تلقين طويل ينتهى فيه العالم الكيميائى إلى رؤية الإله والاتحاد به . ولقد أكد زوسيموس على أن التحول الكيميائى — الذى كان مفاده فى ذلك الزمان تحويل المعادن إلى ذهب وفضة — لا يتم إلا بعد استعداد طويل وبعد القيام بالشعائر الدينية المطلوبة كلها »[٦٢] .

ولقد أثر الهرامسة فى معظم مفكرى العصر السكندرى خاصة بتلك الدعوة التى أطلقوها عن سرية التعاليم والتى عدت صفة بارزة فى التعليم الفلسفى لدى أمونيوس ساكاس أستاذ أفلوطين بالإسكندرية ، فقد أخذت تعاليمه صورة المبادئ الإرشادية التلقينية التى على التلميذ أن يعرفها وأن يعمل بها دون أن يعلن عن فحواها للآخرين . أما تأثيرهم فى أفلوطين نفسه ، فهو واضح من ذلك التشابه القوى بين بعض تساعياته وبين النصوص الهرمسية فى نواحى ومسائل عدة منها على سبيل المثال ؛ تلك التجربة الصوفية التى يتحول فيها الإنسان المتلقى إلى وجود فكرى الهى خالى من أى مادة وأى جسم . لقد عاش أفلوطين هذه التجربة الهرمسية وعبر عنها بوضوح فى كتاباته .

ولم يتوقف التأثير الهرمسى عند عالم الإسكندرية الرحب ، بل تعداه إلى كافة أرجاء

العالم فيما بعد . وربما يعنينا هنا أكثر بيان جوانب التأثير الهرمسى فى العالم الإسلامى حيث كان تأثيرهم خطيرا بحق ؛ ومن المعروف أن الشيعة هم أول من تأثروا بهرمس فى الإسلام ، ويتضح ذلك من الفلسفة النبوية عند الشيعة ومن نظريتهم العرفانية[٦٣] .

ويبدو أن كل من تابعوا الفلسفة الأفلوطينية من المسلمين قد تأثروا فى الأصل بالفلسفة الهرمسية ، ويمكن أن نذكر منهم « السهروردى »[٦٤] المتوفى عام ٥٨٧ هـ — ١١٩١ م ، و « ابن سبعين » المتوفى ٦٦٩ هـ — ١٢٧٠ م . وهؤلاء من متفلسفة الصوفية المشاهير فى الإسلام . وكذلك يمكن أن نذكر الفيلسوف الفارسى الشيعى « أفضل الكاشانى » الذى ترجم إلى الفارسية رسالة لهرمس[٦٥] .

ويشير كوربان — وقد شغلته هذه القضية — إلى استحالة حصر أسماء المؤلفات التى تمثل التراث الهرمسى فى الإسلام ، تلك الرسائل التى تنسب إلى هرمس وتلاميذه أوستانس وزوسيموس ، وإن كان يشير بالتحديد إلى مؤلفين كبيرين منهما ، أولهما : كتاب « سر الخليقة » الذى تم تأليفه فى عهد الخليفة المأمون والذى يرجح أن يكون كاتبه مسلم مجهول وإن كان قد وقعه باسم أبولونيوس الطوانى . وثانيهما : كتاب « غاية الحكيم » الذى ينسب خطأً لمسلمة المجريطى المتوفى عام ٣٩٨ هـ — ١٠٠٧ م[٦٦] .

والجدير بالذكر أن التأثير الهرمسى فى العالم الإسلامى لم يكن مقصورا على الفلاسفة والمتصوفة فقط ، بل امتد إلى العلماء ، وقد كان أبرز العلماء الذين تأثروا بالتراث الهرمسى جابر بن حيان الذى تعد أبحاثه الكيميائية فى جانب منها امتدادًا لأبحاث زوسيموس الهرمسى ؛ فالعملية الكيميائية فى نظر جابر تظهر وكأنها حالة مثالية من حالات التأويل أى اخفاء الظاهر وإظهار الخفى . ويشرح جابر ذلك فيؤكد أن قياس طبائع الشىء (من حرارة وبروده ورطوبة ويبوسة) هو فى الآن نفسه قياس للكميات التى اختصتها منه نفس العالم أى مدى شوق النفس لحلولها فى المادة ؛ ومن هذا الشوق الذى يحدو النفس نحو العناصر الطبيعية ينشأ المبدأ الذى هو فى أصل الموازين .

ومن هنا يمكن القول أن جابر يرى أن تحول الأجسام مرهون بتحول النفس المرتدة إلى ذاتها . والنفس هى عين المكان الذى يحدث فيه التحول ، فالعملية الكيميائية على هذا النحو تظهر وكأنها عملية نفسية — روحية ؛ إذ أن مراحل العملية المطبقة حقا على مادة حقيقية ملموسة إنما ترمز إلى مراحل ارتداد النفس إلى ذاتها[٦٧] .

وبالطبع فإن التأثير الهرمسى لم يتوقف عند مرحلة العصور الوسطى ، فقد شهد العصر الحديث فلاسفة تأثروا بالتعاليم الهرمسية . وقد ضرب د . نجيب بلدى مثالا واحدا على هؤلاء الفلاسفة بالفيلسوف الإيرلندى الشهير جورج باركلى صاحب « الفلسفة اللامادية »

الذى نشر فى أواخر حياته كتابا أسماه « السلسلة — Siris » وقد انتقل فى هذا الكتاب من علم الطبيعة إلى علم الكيمياء ومنهما إلى علم النفس فالعلوم الدينية ، وانتهى إلى عقيدة التثليث رابطا فى سلسلة واحدة بين أدنى مظاهر الوجود وبين أرقاها ، بين أكثر العلوم مادية وبين أرفع المبادئ الروحية ، وقد استشهد على تأييد موقفه بكتب المحدثين فى العلم وبمؤلفات الأقدمين فى الفلسفة والدين(٦٨) .

هوامش الفصل الخامس

(١) انظر : المبشر بن فاتك : مختار الحكم ومحاسن الكلم ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٠ م ، ص١١ .

وانظر كذلك : الشهرستانى : الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلانى ، الجزء الثانى ، دار المعرفة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٥ م ، ص٤٥ .

(٢) انظر : سيد حسين نصر : دراسات إسلامية ، الدار المتحدة للنشر بيروت ١٩٧٥ م ، ص٦٩ .

وراجع : ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، القاهرة ١٢٩٩ هـ ، ص ١٦ — ١٧ .

وابن الأثير : الكامل ، القاهرة ١٣١٢ هـ ، ص ٢٢ — ٢٣ .

(٣) Enc. Americana, Vol. 14, p. 140.

(٤) انظر : The New Encyclopaedia Britannica, Vol. 5, 15 Th ed., 1991, p. 875.

(٥) انظر : نجيب بلدى : تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية ، ص ٩٧ .

(٦) انظر : Festugier: Révélation, I, pp. 74 - 81.

وكذلك : نجيب بلدى ، نفس المرجع ، ص ٩٧ .

(٧) انظر : هامش ص ٧١ الذى كتبه د . أحمد بدوى فى : الترجمة العربية التى قام بها د . محمد صقر خفاجة لكتاب هيرودوت الشهير : هيرودوت يتحدث عن مصر ، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧ م .

وانظر كذلك ما كتبه سليم حسن فى : مصر القديمة ، الجزء الثانى عشر ، مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٧ م ، عن « ديانة الاغريق » ص٥٤٠ — ٥٤٢ .

(٨) انظر : Ency. Britannica, Vol. 5, p. 875.

(٩) Ency. Amer., Vol. 14, p. 140.

(١٠) انظر : سليم حسن ، نفس المرجع السابق ، ص ٥٤٢ .

وأيضا : Enc. Americana, p. 140.

(١١) هيرودوت : هيرودوت يتحدث عن مصر ، الترجمة العربية لمحمد صقر خفاجة ، ص٧٠ — ٧١ .

(١٢) نفسه ، ص ١٥٠ .

(١٣) نفس المرجع السابق ، هامش ص ٧١ .

(١٤) نفسه ، هامش ص ١٥٠ .

(١٥) وإن كان ابن النديم في « الفهرست » يقول أنه من أصل بابلي وأنه انتقل إلى مصر عند افتراق الناس عن بابل وأنه ملك مصر وكان حكيما فيلسوفا وأن الصنعة (أي علم الكيمياء) صحت له وله في ذلك عدة كتب .

[ابن النديم : الفهرست ، تحقيق ناهد عباس عثمان ، دار نشر قطر بن الفجاءة ، الطبعة الأولى ١٩٨٥ م ، ص٦٧٧] .

والجدير بالذكر أن القفطي يذكر أيضا هذه الرواية (ص ٣) وإن كان يقول أنه ولد بمصر (ص٢٢) . إلا أن معظم الروايات العربية القديمة تتفق مع رواية المبشر بن فاتك هذه ؛ إذ يحكي القفطي واليعقوبي وابن أبي أصيبعة « أنه عاش في صعيد مصر قبل الطوفان وأنه جاب أقطار الأرض باحثا عن الحكمة ثم رفعه الله إليه » .

[انظر : أبو العلا عفيفي : فصوص الحكم للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٠ م ، ص٤٥ . وراجع : القفطي : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص٢] . ولا ينبغي أن تمنعنا تلك الروايات المتضاربة التي ذكرناها في صدر هذا الفصل والتي كانت تشير إلى ثلاث شخصيات باسم هرمس ، من ادراك أن ما هو مشترك بين هذه الشخصيات الثلاثة من صفات خاصة ما يتعلق منها برجحان صفة الحكمة وكثرة ما اهتم به من علوم ترجح ان هذه الروايات — وان تضاربت — بصدد أصل هرمس وتاريخ مولده ووفاته ، فإنها تؤكد جميعا قدم الوجود الهرمسي في مصر القديمة وعراقته الشرقية .

(١٦) المبشر بن فاتك : نفس المرجع السابق ، ص ٧ ، ٨ . وكذلك : القفطي : نفس المرجع ، ص٢ ، ٣ .

(١٧) يجدر الإشارة هنا إلى أن البيروني قد ذكر بصورة غير مباشرة أن هرمس عاش في حدود سنة ٣٣٠٠ ق.م. [انظر : سيد حسين نصر ، نفس المرجع السابق ، هامش ص ٦٩] .

(١٨) انظر : هامش ص ٨ من كتاب المبشر بن فاتك السابق الإشارة إليه .

(١٩) نفس المرجع السابق ، ص ٨ .

(٢٠) نفسه ، ص ٩ .

(٢١) نقلا عن : أبو العلا عفيفي : نفس المرجع السابق ، ص ٤٥ .

(٢٢) انظر : الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة ببيروت ، ط (١) ، جـ٢ ص٤٥ .

وكذلك : القفطي ، نفس المرجع السابق ، ص ٣ ، ٤ .

(٢٣) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٥٤٠ .

(٢٤) نفسه ، ص ٦٧٨ — ٦٧٩ .

(٢٥) برييه ، فيلون السكندري ، ص ٣١٥ — ٣١٦ .

(٢٦) انظر : Enc. Brit. p. 875.

(٢٧) انظر : نجيب بلدى ، نفس المرجع السابق ، ص ١٠٥ .

وراجع ما كتبه سكوت Scott في تقديمه لأول طبعة محققة لهذه النصوص في :
Hermetica I - IV, Oxford, 1924 - 1936.

(٢٨) انظر : Festugière: Révélation I, p. 86 - 87.

(٢٩) انظر : نجيب بلدى ، نفس المرجع السابق ، ص ٩٨ .

وأيضا : Enc. Brit., p. 875.

(٣٠) برييه ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٠٦ .

(٣١) نجيب بلدى ، نفس المرجع ، ص ٩٦ — ٩٧ .

(٣٢) نفسه ، ص ١٠٧ — ١٠٨ .

(٣٣) نقلا عن : المبشر بن فاتك ، نفس المرجع ، ص ١١ .

(٣٤) انظر :
Festugière: Révélation d'Hermès Trismégiste III, Paris 1950, p. 19 - 26.

نقلا عن نجيب بلدى ص ١١٠ من نفس المرجع السابق .

(٣٥) انظر : نجيب بلدى ، نفسه ، ص ١١١ .

(٣٦) انظر : أفلاطون : فايدروس أو عن الجمال ، الترجمة العربية لأميرة حلمي مطر ، نشرة دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٩ م .

وأيضا : أفلاطون : فيدون ، الترجمة العربية لعزت قرني ، نشرة دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٧٣ م .

(٣٧) انظر كتابنا : الألوهية عند أفلاطون ، ص ١٨ .

(٣٨) راجع محاورتي أفلاطون « فيدون » و « فايدروس » في الترجمتين السابقتين .

وأيضا : Hermès Trismégiste I-IV, trans. Par Festugière, Budé, Paris 1945 - 1954.

(٣٩) HermèsTrismégiste, II, p. 304.

وأيضا : نجيب بلدى ص ١١٢ من نفس المرجع .

(٤٠) Ibid.

(٤١) انظر :

Plotinus: The six Enneads, Trans. by S. Mackenna and B. S. Page in "Great Books of the Western World" Vol. 17, The University of Chicago, Thirtieth Printing 1988, En. 4, 8 - 1, p. 200.

(٤٢) راجع : Hermés Trismégiste, I, 10 - 12.

(٤٣) انظر : أميره مطر : الفلسفة عند اليونان ، ص ٢٠٧ .

وراجع ترجمتها العربية لفايدروس ، فقرة ٢٤٨ .

(٤٤) انظر : نجيب بلدى ، نفس المرجع ، ص ١١٧ .

(٤٥) نقلا عن : المبشر بن فاتك : نفس المرجع السابق ، ص ١١ .

(٤٦) نفسه ، ص ١٣ .

(٤٧) نقلا عن : الشهرستاني ، نفس المرجع السابق ، ص ٤٥ .

(٤٨) نقلا عن : المبشر بن فاتك ، نفس المرجع ، ص ١٨ .

(٤٩) نفسه .

(٥٠) انظر المزيد من هذه الآداب التى يبثها هرمس للمريد فى : ابن باجة : كتاب حكم الحكماء ونوادر القدماء والعلماء ، الذى حققه د . عبد الرحمن بدوى فى كتابه : رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجة وابن عدى ، نشر دار الأندلس ببيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٣ م ، ص٢٦٧ — ٢٦٩ .

وانظر كذلك : الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٤٦ — ٤٨ .

وكذلك : القفطى ، نفس المرجع السابق ، ص ٥ ، ٦ .

(٥١) نقلا عن : نجيب بلدى ، نفس المرجع السابق ، ص ١١٧ — ١١٨ .

(٥٢) انظر : كتابنا : الألوهية عند أفلاطون ، ص ١٧٣ ، ١٨١ و ص٢١٨ وما بعدها .

(٥٣) راجع النصوص الهرمسيه فى : Fest. IV p. 64

نقلا عن : نجيب بلدى ، نفس المرجع ، ص١٢١ — ١٢٢ .

(٥٤) Ibid. pp. 72 - 75.

(٥٥) انظر : نجيب بلدى ، نفس المرجع ، ص ١٢٣ .

(٥٦) Ibid. I p. 155 - 156.

نقلا عن : نجيب بلدى : نفس المرجع ، ص ١٢٣ — ١٢٤ .

(٥٧) انظر : الشهرستانى : نفس المرجع السابق ، ص ٣٢ — ٣٩ .

وانظر أيضا : هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مروه وحسن قبيسى ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٦٦ م ، ص١٩٨ .

(٥٨) لقد كانت الفلسفات الهندية خاصة البراهمانية تستخدم مفهوم « البراهمان » للدلالة على القدرة العليا المقدسة ، بينما تستخدم مفهوم « اتمانAtman » للدلالة على الذات الروحية للإنسان . وكان من جوهر العقيدة الهندية أن البراهمان يسكن فى قدس أقداس الإنسان أى فى سويداء أعماقه ، وهذه القوة الإلهية الكامنة فى الروح الإنسانية تمكن اتمان من الاتحاد ببراهمان وبذلك يتحقق الخلود .

(انظر : على زيعور : الفلسفات الهندية ، دار الأندلس ببيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٣م ، ص ٧٨—٧٩) .

(٥٩) راجع : Ibid., II, p. 201.

وانظر أيضا : نجيب بلدى ، نفس المرجع ، ص ١٢٦ .

(٦٠) راجع : Ibid., II, p. 205.

وانظر أيضا : نجيب بلدى ، نفسه ، ص ١٢٧ .

(٦١) انظر : نجيب بلدى ، نفس المرجع السابق ، ص ١٢٩ .

(٦٢) نفسه ، ص ١٣٠ .

(٦٣) انظر : هنرى كوربان : نفس المرجع السابق ، ص ١٩٨ .

(٦٤) وقد ورد ذكر هرمس فى مؤلفات السهروردى ، حيث أشار إليه فى « مطارحاته » واعتبر أنه مصدر الحكمة التى انتقلت عن طريق اسكليبيوس وفيثاغورس وأفلاطون إلى اليونان . وعن طريق كايومارث وفريدون وكاى خسرو إلى الفرس لتعود فتتحد فى غضون العصر الإسلامى بتعاليم مدرسة الإشراقيين . [انظر : سيد حسين نصر ، نفس المرجع ، ص ٧٠]

(٦٥) انظر : كوربان : نفس المرجع ، ص ٢٠٠ .

(٦٦) نفسه ، ص ٢٠١ .

(٦٧) نفسه ، ص ٢٠٥ — ٢٠٦ .

(٦٨) انظر : نجيب بلدى : نفس المرجع السابق ، ص ١٣٦ — ١٣٧ .

الفصل السادس

الاتجاه التوفيقى الفلسفى

تمهيد : الأصول الفلسفية لمدرسة ساكاس التوفيقية :

يمثل التيار الفلسفى المحض فى مدرسة الإسكندرية الذى نتناول أعلامه فى هذا الفصل قمة النضج الفلسفى فيها . وأهم نقاط الاختلاف بين أعلام هذا التيار وبين أعلام التيارات التى عرضناها فيما سبق تتمثل فى أن تلك التيارات كانت تحاول التوفيق بين الدين والفلسفة بشكل عام سواء كان الدين سماويا أو غير سماوى . أما التيار الفلسفى المحض فقد تميز بموقفه العدائى من الدين خاصة الدين المسيحى الذى بدأ ينتشر فى الإسكندرية فى ذلك الوقت . وإذا كان أعلام هذا التيار يشتركون مع أعلام التيارات الأخرى فى الإسكندرية فى الاهتمام بقضية التوفيق عموما ، فإن التوفيق عندهم كان من نوع خاص ؛ فقد كانوا يحاولون التوفيق بين الآراء الفلسفية اليونانية وخاصة فلسفة أفلاطون وبين ماتوارثوه من التراث الفلسفى والدينى الشرقى بمذاهبه ودياناته المتعددة .

أما أهم أعلام هذا التيار فقد كان أمونيوس ساكاس الذى كان مسيحيا وارتد عن المسيحية ، وتلميذه أفلوطين الذى كان صديقا لأوريجين المسيحى الإسكندرى الذى تتلمذ معه على ساكاس وأصبح بعد ذلك أحد فلاسفة المسيحية المشاهير[١] . ولكن أفلوطين لم يأخذ عنه ولم يؤمن بالمسيحية بل ظل وفيا لآراء استاذهما المشترك وعبر عن تجربته الفلسفية الخالصة فى مدرسته الفلسفية التى أنشأها فى روما بعيدا عن الإسكندرية لأسباب سنعلمها فيما بعد .

ونحن وإن كنا نميل إلى اعتبار أن أمونيوس ساكاس وافلوطين هما العلمان الكبيران على هذا الاتجاه الفلسفى المحض فى الإسكندرية وبينهما بعض تلاميذ أمونيوس المجهولين من أمثال هيرنيوس Herenius الذى تذكره بعض الروايات كأحد ثلاثة كانوا من تلاميذ أمونيوس لكننا لا نعرف عنه شيئًا محددا ، وكذلك من أمثال لونجينوس الذى عرف كدارس للنصوص[٢] .

ومع ذلك فربما نستطيع الإشارة إلى أن هذا الاتجاه التوفيقى الفلسفى فى الإسكندرية

له بعض الجذور التي قد ترجع إلى القرن الأول قبل الميلاد ؛ فقد تحدث البعض عن يودورس الإسكندراني Eudorus of Alexandria الذى عاش فى ذلك القرن حوالى عام ٢٥ ق .م وانطلق فى تعاليمه الفلسفية من قول أفلاطون فى محاورة ثياتيتوس [فقرة ١٧٦ ب] : إن هدف الفلسفة هو التشبه بالإله على قدر الطاقة الإنسانية . وقد استهل بانطلاقته هذه مرحلة الأخذ بمذهب الانبثاق عن الواحد الأول الذى سيصبح ركيزة أساسية فى فلسفة أفلوطين(٣) فيما بعد .

ولاشك أن هذا الفيلسوف الإسكندرى ، وغيره من الفلاسفة الذين شهدتهم هذه الفترة وإن كانوا من غير الإسكندرانيين قد أثروا فى فلسفة كل من ساكاس وأفلوطين .

ويمكن أن نشير فى هذا الصدد إلى أن من أهم الأسماء غير السكندرية التى ربما أثرت فى التطورات الفكرية التى انبثت فلسفة ساكاس وتلميذه ، كان بلوتارخ Plutarch of Chaeronea المتوفى عام ١٢٠م الذى كان بالاضافة إلى ماكتبه فى « السير » فيلسوفا تأثر فى فلسفته بكل من أفلاطون الذى كان له شروحه الخاصة عليه ، وكذلك تأثر بالفيثاغورية والمشائية والرواقية . وقد قال فى فلسفته بتعالى الإله وتنزيهه عن خلق البشر الذى نسبه إلى النفس الكلية ووضع سلسلة من الأرواح أو الشياطين daemones كوسائط تتوسط بين الإله والعالم واعتبر أن هذه الأرواح قسمان ؛ أرواح شريرة وأرواح خيرة . وهو يثبت فى كتابه عن إيزيس وأوزوريس أن أوزيريس يمثل مبدأ الخير وإيزيس مبدأ الشر . كما كان من أرائه أن النفس تنزع نزوعا طبيعيا نحو الإله والاتحاد به . ومن ثم فقد كان يقر ويؤمن بخلود النفس بعد تحررها من الجسد(٤) .

كما كان من هؤلاء الفلاسفة أيضًا البينوس Albinus الذى عاش فى القرن الثانى الميلادى وكان من الموفقين فى فلسفته بين أفكار أرسطية وفيثاغورية محدثه فضلا عن الآراء الأفلاطونية .

وقد ميز البينوس بين الإله الأول والعقل والنفس . وذهب إلى أن الإله الأول غير متحرك على غرار الإله الأرسطى ولكنه ليس محركا كما كان الأمر عند أرسطو . والإله عند البينوس لا يفعل فى الكون مباشرة بل بواسطة العقل الكلى والألهة المولدة التى تتوسط بين الله والعالم . أما المثل الأفلاطونية فهى النماذج الخالدة القائمة فى العقل الإلهى وهى تمثل نماذج وعلل الأشياء الحسية(٥) .

وقد تحدث البينوس كذلك عن كيفية ارتقاء النفس درجات الجمال حتى تصل إلى معرفة الإله على غرار حديث أفلاطون فى « المأدبة » ، كما كان حديثه عن النفس الكونية مستمدًا من محاورة « طيماوس »(٦) .

وبهذا المزج بين عناصر من فلسفة أفلاطون وبين فلسفة ارسطو مهد البينوس الطريق لفلسفة افلوطين مثله في ذلك مثل نومينيوس Numenius of Apamea الذى عاش في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادى وكان أحد الفيثاغوريين المحدثين في ذلك العصر[٧] ؛ حين قدم نومينيوس فلسفة توفيقية مهدت الطريق لفلسفة أفلوطين في الفيض والصدور ولنظريته عن النفس والاتحاد بالإله[٨] .

وكان من هؤلاء الفلاسفة الأفلاطونيين غير الإسكندرانيين الذين مهدوا الطريق أمام التيار التوفيقي السكندرى أيضا أبوليوس Apuleius (١٢٥م) واتيكوس Atticus (١٧٦م) ومكسيموس الصورى Maximus of tyre (١٨٠م) وقد تحدث الأخير عن رؤية الإله المتعالى من خلال التعلق بالجمال الذى لا يمكن للعين أن تراه ولا يمكن للسان أن يتحدث عنه[٩٠] .

واعتقد أن كل هؤلاء الفلاسفة الذى يحتاج كل منهم إلى دراسة مستقلة قد مهدوا جميعا الطريق أمام ظهور التيار التوفيقى الفلسفى في الإسكندرية ولاشك أن فيلسوفيّ الإسكندرية الكبيرين — ساكاس وافلوطين — قد تأثرا بآراء هؤلاء الفلاسفة الذين كانوا بشكل عام امتدادا للفلسفة اليونانية في مناطق شتى من العالم القديم وان كانوا بشكل أخص ينتمون إلى المدرسة الفلسفية الأفلاطونية . ولعل الفارق الذى سنلاحظه بين فلسفات هؤلاء وفلسفة فيلسوفى الإسكندرية الكبيرين هو الانتماء الشرقي الواضح للأخيرين وتأثرهما بالبيئة الفكرية لمدرسة الإسكندرية التى كانا من أهم أعلامها .

[١] أمونيوس ساكاس

أولاً : حياته :

يعتبر أمونيوس ساكاس Ammonius Saccas بلا شك من أهم فلاسفة الإسكندرية وان كنا لا نعرف الشيء الكثير عن حياته وعن فلسفته . فنحن لا نعرف عن حياته سوى أنه ولد على الأرجح لأبوين مسيحيين لأنه نشأ مسيحيا كما تجمع على ذلك المصادر المختلفة منذ رواية فورفريوس[١٠] . والمعروف أنه إرتد عن المسيحية فيما بعد وتفرغ للفلسفة . ويبدو أنه كان قبل اشتغاله بالفلسفة يعمل حمالا ، وهذا ما يشير إليه لقبه « ساكاس »[١١] .

ولا نعرف عنه بعد ذلك سوى أنه أصبح من معلمى وفلاسفة الإسكندرية فى الفترة من عام ٢٣٢ حتى عام ٢٤٣ على أقل تقدير[١٢] . ويبدو أن هذا التحديد لتلك الفترة بالذات مرتبط بتتلمذ أفلوطين على يديه فى تلك السنوات بالتحديد حسب رواية فورفريوس فى ترجمته لحياة أفلوطين[١٣] .

ورغم أن المشهور عنه أنه لم يكتب شيئًا وأنه يؤثر التعليم الشفهى وأنه كان يعلم تلاميذه تعليما سريا وكان يأخذ عليهم عهدًا بالحفاظ على سرية التعاليم ، إلا أن بعض المصادر تشير إلى أنه كان صاحب مؤلفات يذكرون من بينها رسالة بعنوان Peri Omoiun[١٤] .

ثانيًا : فلسفته :

إن من الصعب جدًا التعرف على الآراء الفلسفية التى كان يلقنها أمونيوس لتلاميذه . وترجع صعوبة ذلك إلى أن تعاليمه كانت على الأرجح شفهية ، كما أن السرية التى فرضها أمونيوس على هذه التعاليم جعلت من غير الممكن أن نتعرف عليها إلا من أحد مصدرين ؛ أولهما : كتابات تلاميذه من الفلاسفة الذين اشتهروا فيما بعد كأوريجين وافلوطين ، وثانيهما : كتابات بعض المؤرخين الذين أرخوا لحياة وفكر هذين الفيلسوفين وكان لابد أن يتعرضوا لاستاذهما ساكاس ، أو كتابات المؤرخين المتأخرين الذين تأخروا إلى حد لا يسمح لنا بالقول أنهم عرفوا مذهبه معرفة كافية . ومن هؤلاء المتأخرين نميزيوس Nemesius الذى كان مسيحيا وتحدث عن تعاليمه فى كتاب اسماه « فى الطبيعة البشرية

«De Natura Hominis» وقد حاول فى هذا الكتاب استغلال تعاليم ساكاس ليثبت بها فكرة مسيحية وهى فكرة وحدة الطبيعة الإلهية والإنسانية فى شخص المسيح[١٥] . ومنهم أيضًا هيروقليس الذى حدثنا عن بعض أفكار ساكاس وإن كان ذلك فى القرن الخامس الميلادى ، ولا وجود لدليل قاطع على أنه وسابقه نميزيوس كانا يقصدان بالفعل أمونيوس ساكاس[١٦].

ورغم تلك الصعوبات التى تواجهنا فى محاولة التعرف على آراء أمونيوس ساكاس إلا أن المعلومات التى تناقلها المؤرخون وتلاميذه تشير إلى أن فلسفته لم تكن عقلية خالصة مثل المذاهب الفلسفية لفلاسفة اليونان الكبار ، بل كانت فى أغلب الظن فلسفة تحاول المزج بين مطالب العقل ومطالب الروح ، ويغلب فيها تحويل الآراء العقلية إلى طرق للسلوك الروحى . وهذه مسألة بدت واضحة فى حياة ومذهب تلميذه أفلوطين ومن ثم فالاغلب أنها كانت سمة مشتركة بينهما[١٧] .

ولاشك أنه يمكننا التيقن من هذا الاتجاه الروحى فى فلسفة أمونيوس من تلك السرية التى فرضها على تعاليمه وأوصى تلاميذه بالالتزام بها فضلا عن أن هذا الاتجاه نحو الروحانية كان قاسما مشتركا بين فلاسفة الإسكندرية فى ذلك الوقت . وان كانت سرية تعاليم ساكاس تشير إلى ميزة خاصة به ربما تعود فى أصولها إلى تلك النزعات الدينية ذات الأصول التعبدية فى مصر والتى نجدها ماثلة فى العصر السكندرى خاصة فى النصوص الهرمسية التى أثرت فى تعاليم ساكاس كما أثرت فى فلسفة تلميذه أفلوطين[١٨] .

ويمكننا أن نضيف إلى ذلك الطابع الروحانى الذى يميز فلسفة أمونيوس ويركز فيه على السلوك ، أنه حاول أيضًا أن يقدم فلسفة توفيقية توفق بين آراء أفلاطون وآراء أرسطو . ويقال أنه قدم هذه الفلسفة التوفيقية فى أهم النقاط التى تحدثوا فيها وأكثرها حيوية وهى التى تتعلق بموضوعات الله والعالم والنفس .

ومن أهم الآراء التى نسبت إليه فى هذا الصدد قوله « أن الإله قد صنع العالم دون أن يستخرجه من مادة سابقة »[١٩]ولا ندرى أيعنى بذلك : أن الإله قد صنع العالم من عدم مطلق أم صنعه من مادة صنعها هو أى من مادة غير سابقة عليه ؟ ! فإذا كانت الأولى أو الثانية فهو ليس من الموفقين بين أفلاطون وأرسطو فى هذا الأمر لأن كليهما يؤمن بوجود المادة السابقة ؛ فأفلاطون يرى أن « الصانع » يصنع العالم من مادة قديمة ومثال قديم ، إذ يتلخص دور الإله الصانع فى تشكيل المادة وفقا للمثال وكلاهما قديم[٢٠] . أما أرسطو فلم يختلف فى ذلك كثيرا عن أفلاطون ؛ فهو يرى أن ثمة هيولى أولى تشكل

منها العالم والأشياء ، وتم ذلك عن طريق اتحادها بصورة ما ، وهو من المؤمنين بقدم المادة والعالم دون شك[٢١] .

ومن ثم فإذا ماصح نسبة القول السابق إلى أمونيوس ، فهو بلا شك لم يتأثر بما كتبه أفلاطون أو أرسطو مباشرة ، بل ربما اطلع على تفسيرات غامضة وغير دقيقة وكانت مثل تلك التفسيرات والشروح شائعة فى الإسكندرية آنذاك .

أما الآراء التى نسبت إليه ونلمح فيها ذلك الطابع التوفيقى بين مذهبى أفلاطون وأرسطو وبين غيرهما من المذاهب الفلسفية الأخرى ، فهى الأراء الخاصة بفهمه للعالم الطبيعى والأثر الإلهى فيه ؛ فهو يرى أن الأجسام فى هذا العالم الطبيعى خاضعة للأرواح . وهذا يعنى فى اعتقاده أن العالم إنما يتألف من مرتبتين ؛ مرتبة « الأرواح » ومرتبة « الأجسام » ، وان كانت المرتبتان تكونان « كلا واحدا » مترابط الأجزاء بحيث تدبر كل سماء السماء التى تليها مباشرة ؛ حيث أن لدى كل الموجودات شعورا متفاوت الوضوح بما للحكمة الإلهية من تأمل سرمدى لمعانيها ويمكن أن يكون ذلك الشعور بمثابة انعكاس النظام الإلهى على عقول متفاوتة النورانية[٢٢] . ان فى هذا إيمانا بنوع من العناية الإلهية المنبثة فى العالم الطبيعى عامة . وهذه العناية – عند أمونيوس – هى بمثابة سلطان أبوى للخالق على المخلوق . ومن مظاهر هذه العناية القدر الذى يبدو كنظام للعدالة مفروض من قبل هذه السلطة الأبوية أى سلطة الإله .

أما رأيه فى النفس ، فهى جوهر روحانى قائم بذاته ولا تتغير طبيعتها باتصالها بالجسم . وهو يفسر هذا الاتصال بأنه عبارة عن ميل من النفس نحو الجسم حتى تفعل فيه فعلا شبيها بفعل الإله فى العالم[٢٣] .

ولعل فى هذا التفسير ما يذكرنا بالآراء الهرمسية التى تفسر سقوط النفس إلى العالم لتحقيق نفس الغاية ، إلا أن أمونيوس يرى – بالاضافة إلى ما سبق – أن النفس تتقمص أجسامًا بشرية على التوالى . وهو فى هذا الرأى يبدو متأثرا بآراء الفيثاغوريين وافلاطون فى التناسخ فى الوقت الذى يبدو فيه مختلفا مع المعاصرين له من فلاسفة الإسكندرية الروحيين .

والحق أنه يختلف أيضًا مع الفيثاغوريين وافلاطون فى اعتقاده بأن النفس لا تتصل بأجسام حيوانية وذلك لأنها فى نظره نفس إنسانية ، بينما كان فيثا غورس وافلاطون وتلاميذهما قد اعتقدوا بإمكانية أن تتصل النفس بأجسام حيوانية غير إنسانية كنوع من العقاب لها على ما اقترفته من شرور وآثام فى حياتها الإنسانية ؛ فقد روى عن الأول أنه منع أحد الناس من ضرب كلبه إذ تبين فى نباح الكلب صوت أحد أصدقائه[٢٤] .

كما حدثنا الثانى بالتفصيل عن مصير النفس التى تتعلق فى حياتها الإنسانية بالماديات ورأى أنها ستولد من جديد فى جسد آخر يوافق طبيعتها الشريرة فالنفس الشهوانية الدنيئة ستولد فى جسد حمار أو « حيوان على شاكلته » أما النفوس غير المؤذية التى أهملت الحكمة فيناسبها جسد حيوان اجتماعى كالنحل أو النمل(٢٥) .

وإذا ما أدركنا هذه الاختلافات بين الآراء التى نسبت إلى أمونيوس ، وبين مثيلاتها عند معاصريه أو عند أفلاطون وارسطو أو غيرهما من فلاسفة اليونان . إذا ما أدركنا ذلك ، سندرك إلى أى حد كان أمونيوس أصيلا فى هذه الآراء ، وكان مبشرا بمولد فلسفة جديدة أصيلة — وإن جمعت بين دفتيها تراث الشرق وتراث فلاسفة اليونان معا — هى فلسفة تلميذه اللامع أفلوطين .

[٢] أفلوطين

تمهيد :

حينما نصل فى الحديث عن مدرسة الإسكندرية إلى أفلوطين ، فإننا نكون قد وصلنا إلى ذروة التفكير الفلسفى الإسكندرى وقمة نضوجه باعتبار أن أفلوطين فى اعتقادنا هو خير من يمثل هذا العصر بكل ما فيه من تيارات فكرية متباينة الاتجاهات ، متنوعة الآراء ، مختلفة الأصول والمصادر .

ويخطىء حتما من يظن أنه بإمكانه فهم فلسفة أفلوطين أو حتى الدخول فى عالمه الخاص بدون أن يكون قد اطلع على ذلك التراث الشرقى المختلط بعناصر الثقافة اليونانية فى عالم الإسكندرية الرحب الذى تشكل عبر حوالى خمسة قرون قبل مولد أفلوطين .

وقد أفلح أحد الدارسين المعاصرين لأفلوطين حينما قال عنه « أنه قد غرف من معين هذا البحر الثقافى الاسكندرانى وغرق فيه إلى حد شعور قارئ تاسوعاته أنه يقرأ مزيجا مهذبا متجانسا وطريفا للعديد من تيارات الفكر التى كانت تعصف بالمجتمع الشرقى يومئذ . وإذا ما أضفنا إلى ذلك – كما سنوضح نحن حين الحديث عن حياته – مرافقته جيش الإمبراطور جورديان الزاحف نحو فارس بغية الاطلاع على ثقافة الفرس والهنود ثم التقاءه بمانى – على ما يظن بعضهم – الداعى إلى مذهب المانوية فهمنا أكثر فأكثر مصادر ثقافته الشخصية وحصلنا على المنطلقات التى تنير دروب سعينا لفهم فلسفته »[٢٦] .

فى ضوء ذلك ينبغى أن نؤكد ومنذ البداية على أصالة فلسفة أفلوطين وشرقيتها . وإن كان غالبية المؤرخين ينسبونه إلى الفلسفة اليونانية ويعتبرونه آخر ممثليها الكبار ، فإننا نعتبر أن هذا خطأ تاريخى ينبغى إعادة النظر فيه ، لأن أفلوطين فيلسوف مصرى المولد ، إسكندرانى التعليم . وإن كان قد نشر فلسفته فى روما ولم يكتب إلا فيها ، فقد كان هذا لأسباب خاصة سنعرضها بعد قليل .

أما ان قيل أن تأثره بالفلسفة اليونانية كان كبيرًا ، فإن هذا التأثر لا يعنى أن ننسبه إلى الفلسفة اليونانية . ففى اعتقادنا أن تأثره بالفلسفة اليونانية لم يكن بالصورة التى يضخمها المؤرخون للفلسفة اليونانية ، بل كان تأثره بها فى حدود ثقافة عصره ؛ فلم يكن بوسعه ولا بامكان أى فيلسوف آخر أن يتفلسف فى هذا العصر بعيدا عن التأثر بالفلسفة اليونانية .

وبالإضافة إلى هذا فإن الأفكار الأصيلة والتي جعلت من أفلوطين أكبر فلاسفة عصره وأعظمهم كانت ذات أصول شرقية واضحة كما سيتبين لنا .

لقد تميز أفلوطين عن فلاسفة عصره الآخرين بأنه استطاع بأصالة وبراعة فائقتين أن يوظف الفلسفة اليونانية وأن يستخدمها لأغراضه الخاصة ، فكان حينما يريد أن يدعم رأيه الخاص ، يقدم دليلا عليه من سابقيه خاصة من أفلاطون أو من أرسطو أو من أى فيلسوف آخر من فلاسفة اليونان كهيراقليطس وبارمنيدس وانبادوقليس وانكساجوراس وبعض الرواقيين ، وكان السبب المباشر وراء ذلك أن معظم تلاميذه فى روما كانوا من اليونانيين الذين وفدوا إلى روما ليتتلمذوا على يديه ، وكان أشهر هؤلاء فورفريوس صاحب المدخل الشهير إلى منطق أرسطو (ايساغوجى) . ولما كان هؤلاء من ذوى الثقافة الفلسفية اليونانية سواء كانوا من الرومانيين أو اليونانيين فقد كان على أفلوطين أن يقدم لهم أدلته من تراثهم الفلسفى اليونانى ، وكان فى ذلك شديد الذكاء حيث كان يؤكد لهم دائما أنه لم يأت بجديد ، فهو يقول مثلا فى التساعية الخامسة وهو يتحدث عن الأقانيم الثلاثة وعن كيف أن العقل آت من الخير بالذات أو من الواحد وأن النفس آتية من العقل « أن نظريته ليس فيها شيء جديد .. وليست هى وليدة اليوم .. لقد قيلت منذ طويل ولكن دون تفصيل وما نحن الا مفسروا هذه المذاهب القديمة التى تشهد بقداستها كتابات أفلاطون »[٢٧] .

وهو يستشهد بعد ذلك بآراء لبارمنيدس وانكساجوراس وهيراقليطس وانبادوقليس وارسطو ، ولا يجب أن تخدعنا مثل هذه الاستشهادات ، فقد كان الغرض منها هو توصيل فكرة أفلوطين الأصلية إلى تلاميذه عبر تلك الاستشهادات عليها من تراثهم الفكرى .

ان أفلوطين فى تقديرنا فيلسوف مصرى شرقى فى المقام الأول . انه ختام تلك السلسلة التى بدأت من بتاح حوتب فى القرن السابع والعشرين قبل الميلاد المارة بايبور واخناتون وامنموبى إلى الهرامسة[٢٨] وأفلوطين . وتستند وجهة النظر هذه على حجج عديدة تبدو من النظر فى حياة أفلوطين وكتاباته ، والنظر فى فلسفته وأخيرا من النظر فى تصوفه .

أولاً — حياته وكتاباته :

أصبح من المعروف حسب رواية فورفريوس Porphyry وتأكيدات المؤرخين . أن أفلوطين قد ولد حوالى عام ٢٠٤/٢٠٥م بمدينة ليقوبوليس Lycopolis فى أواسط مصر

وقد عنى والديه بتنشئته وتثقيفه فذهب إلى المدرسة فى عامه الثامن لتلقى العلوم الأولية . وحينما بلغ الثامنة والعشرين شعر برغبة شديدة فى دراسة الفلسفة على يد مدرسى الإسكندرية من ذوى الشهرة الواسعة آنذاك ، فذهب إليها وبعد فترة من البحث عن أستاذ يروى ظمأه إلى العلم ، أرشده أحد أصدقائه إلى أمونيوس Ammonius وما ان استمع إليه حتى أعجب به وظل يلازمه ويدرس عليه حتى بلغ التاسعة والثلاثين من عمره أى حوالى إحدى عشرة سنة كاملة .

وقد أحس أفلوطين آنذاك بالحاجة إلى الاطلاع على مبادئ الفلسفة الفارسية والهندية فانضم إلى حملة الإمبراطور جورديان Gordian التى كان يستعد لشنها على فارس . ولكن الحملة لم تكتمل حيث قتل الإمبراطور فى إحدى المدن العراقية ، فهرب أفلوطين بصعوبة إلى أنطاكية ، ومنها ذهب إلى روما حينما تولى الإمبراطور فيليب وكان فيلسوفنا قد بلغ آنذاك الأربعين من عمره[٢٩] .

وهنا نتوقف لنلاحظ عدة ملاحظات فى غاية الأهمية ، أولها : أن أفلوطين مصرى المولد والنشأة ، تعلم على يد أساتذة مصريين شرقيين سواء فى مدينته الأصلية أو فى الإسكندرية . وقد كان أمونيوس هو أستاذه المباشر الذى استطاع دون غيره أن يستبقيه فى حضرته أحد عشر عامًا كاملة . ومما رواه فورفريوس عنه أنه كان مسيحيًا ارتد عن المسيحية ، ورغم عدم معرفتنا الكاملة بتعاليمه لأنه كان يرى ضرورة بقاءها سرية وعاهد تلاميذه ومن بينهم أفلوطين على ذلك ، إلا أننا نستطيع أن نستنتج من ذلك — كما أشرنا إلى ذلك سابقًا — أنها كانت تعاليم روحية أكثر منها عقلية ، فقد كان هدفه قبل كل شىء هو أن يلقن تلاميذه طريقة روحية سامية فى السلوك ، فقد كانت تهدف — كما يقول بريبه E. Breheir[٣٠] — إلى تحويل الآراء المأخوذة من بقية المدارس إلى طريق للسلوك الروحى ، وهى طريقة إشترك معه فيها بعد ذلك أفلوطين .

ولقد كان أمونيوس متأثرا إلى حد بعيد بالمؤلفات الهرمسية القريبة جدا من عصر افلوطين والتى كان من صفاتها البارزة صفة « السرية » التى كانت طابع تعاليم أمونيوس . وقد أكد المؤرخون بناء على ذلك على التشابه القوى فى عدة نواح رئيسية بين التعليم الهرمسى وتعليم افلوطين — عبر أمونيوس أستاذه — كما يظهر من التساعيات[٣١] .

وثانى هذه الملاحظات ، تلك الرغبة الملحة فى دراسة روافد الفلسفة الشرقية الأخرى غير الفلسفة المصرية التى عاش فى إطارها ، والتى بدت فى انضمامه للحملة التى كان سيغزو بها الإمبراطور بلاد فارس . فقد أراد أن يتعرف ويطلع بصورة مباشرة على تلك الفلسفات . وقد كان يعيش حياة الزهد التى تذكرنا بحياة حكماء الشرق كزرادشت

وبوذا ، فلم يكن يعتد كثيراً بالظروف المادية التى تحيط به ، وكان يخجل من الحديث عن كل ما يتعلق بالجسد ، فلم يكن يتحدث عن أسرته أو نسبه أو موطنه ، وكان كثيراً ما يعترض بشدة على أن يجلس أمام مصور أو نحات(٣٢) .. وكان يرفض العلاج من مرض فى أمعائه ، كما كان لا يذهب إلى الاستحمام بالحمامات العامة مكتفيا بتدليك جسده بنفسه كل يوم فى منزله(٣٣) . كما أنه لم يخبر أحداً مطلقا بالشهر الذى ولد فيه أو يوم مولده(٣٤) .

أما ثالث هذه الملاحظات ، فتتعلق بالتساؤل عن السبب وراء هروب افلوطين إلى أنطاكية ثم ذهابه إلى روما ؟ ! وأهمية هذا التساؤل تكمن في أن الكثيرين من المؤرخين يؤكدون يونانية افلوطين بالنظر إلى أنه تفلسف فى روما كما أنه لم يكتب إلا هناك وفى أواخر حياته(٣٥) .

إن السبب الحقيقى وراء ذهاب أفلوطين إلى روما واستقراره بها هو أنه ربما أحس أنه قد تلقى من أمونيوس كل تعاليمه ، وأنه لم يعد بحاجة إلى مزيد منها . كما أن سببا آخر ربما كان هو السبب الأهم وهو أن أفلوطين وفاء منه لأستاذه قد رفض العودة إلى الاسكندرية كى لا يؤسس مدرسة تنافس مدرسة أستاذه أمونيوس(٣٦) ، ففضل التوجه إلى روما وكانت منارة ثقافية كبرى مثلها مثل الإسكندرية ، وربما يكون من أسباب ذلك في اعتقادنا أنه قد فضل الذهاب إلى روما لينشر فلسفته الخاصة ذات الطابع الشرقى فى ذلك المجتمع ذا الثقافة اليونانية ، فقد كانت الإسكندرية تعج بالمعلمين من كافة المدارس الفلسفية والمتعلمين الذين صهرت بداخلهم التعاليم الشرقية بالتعاليم اليونانية . وربما أراد أفلوطين أن يؤسس مدرسته الفلسفية فى معقل من معاقل الفلسفة اليونانية لينشر فلسفته الشرقية هناك . وليس أدل على ذلك من أن افلوطين قد بدأ تدريسه بقراءة نصوص فلاسفة الإسكندرية وخاصة نصوص نومنيوس وهو من أشهرهم وكان يميل إلى المذاهب الشرقية الدينية واعترف بنبوة موسى والمسيح ، كما أنه صاحب القول المشهور « أن أفلاطون لم يكن إلا موسى يتحدث اليونانية » ، وكانت فلسفته كما كانت فلسفة أفلوطين تستهدف طمأنينة النفس وسكينة القلب قبل كل اقتناع عقلى(٣٧) .

ولنلاحظ بعد ذلك ملاحظة أخيرة ، هى أن أفلوطين بدأ حياته فى روما وقد بلغ الأربعين من عمره ، مما يوضح أنه كان آنذاك قد بلغ درجة عالية من النضج ، فقد تشكل فكره واكتسبت فلسفته اطارها المحدد من بيئته الشرقية المصرية ، ولا ينفى هذا بالطبع ما بداخل هذا الاطار من مؤثرات يونانية شاعت فى الإسكندرية ، وكل ما حدث بعد ذلك من تطور فكرى لأفلوطين كان نتيجة تلك المناقشات التى أدارها مع تلاميذه من

المتأثرين بالفلسفات اليونانية ، وغلب على تلك المناقشات بالطبع محاولة أفلوطين التوفيق بين فلسفته الخاصة وتلك الفلسفات . فقد تشكلت فلسفة أفلوطين إذن فى بيئتها الشرقية الأصيلة قبل أن يبدأ فى كتابتها فى العام الأول من حكم جالينوس Gallienus أى وهو فى التاسعة والأربعين من عمره[٣٨] ، وذلك بعد الحاج من تلاميذه الرومانيين .

ولعلنا نجد فيما قاله فورفريوس عن كتابة أفلوطين لمقالاته ما يفيد فى تأكيد ذلك ، حيث أن النظر فى المقالات الواحد والعشرين التى كتبها قبل أن يلتحق فورفريوس بالمدرسة يوضح لنا أنه كان مشغولا بمشكلات فكرية كانت هى الشغل الشاغل لفلاسفة الإسكندرية ، فقد كتب عن الجمال ، عن خلود النفس ، عن جوهر النفس ، عن العقل — الصور — الوجود ، عن هبوط النفس إلى الجسم ، عن الواحد ، عن هل كل النفوس واحدة ، عن الواحد وعن أصل ونظام الموجودات ، عن أرواحنا الحارسة ، عن الأقانيم الثلاثة Hypostases ، عن الفضائل[٣٩] ... إلخ .

وحينما استقر فورفريوس فى روما وأخذ يلح على أفلوطين لمواصلة الكتابة بدأت مرحلة جديدة من كتاباته أخذت طابعا جديدًا ، حيث نلاحظ فيها بداية اهتمامه بمشكلات الفلسفة الأرسطية ، ويبدو أن ذلك كان بتأثير فورفريوس ، حيث كتب عن العقل ، وعن الواقع والوجود ، ومشكلة الوجود بالقوة والوجود بالفعل ، وعن النفس ، وعن التأمل وان كان يبدو فى كتاباته فى هذه المرحلة أنه ما يزال مشغولا بفكر الإسكندرية فكتب « الرد على الغنوصيين Against the Gnostics» كما كتب عن الأعداد ، وعن الإرادة الحرة ، وعن العالم ، وعن أنواع الوجود[٤٠] . وقد كتب أفلوطين هذه المقالات — كما يقول فورفريوس — اثناء السنوات الست التى قضاها معه فى روما ، وقد أخذ موضوعاتها من المشكلات التى أثيرت من وقت لآخر أثناء مناقشاته ومقابلاته فى المدرسة[٤١] .

أما كتابات أفلوطين فى الفترة الأخيرة من حياته والتى تمت بعد مغادرة فورفريوس روما وذهابه إلى صقلية Sicily والتى يقول فورفريوس أن أستاذه أرسلها إليه هناك ، فقد كانت عن السعادة ، عن العناية الإلهية ، عن معرفة الأقانيم ، عن الحب ، عن طبيعة الشر ، عن النجوم ، عن الوجود الحى[٤٢] . وهى كما يبدو من عناوينها تمثل عودة إلى نقطة البدء ، إذ يغلب عليها انشغاله بمشكلات أخلاقية ذات طابع صوفى . فقد تطورت فلسفة أفلوطين إذن تبعًا لمراحل حياته كما بدا هذا من تطور كتاباته ، فقد شهدت مرحلة وسطى تمثل فيها بوضوح انشغاله بالفكر الأرسطى على وجه الخصوص ، ولكنه كان قبل وبعد هذه المرحلة هو الفيلسوف المصرى السكندرى الذى شغلته مشكلات عصره

الفكرية ، وعبر عنها ببراعة فائقة عن طريق مزيج فريد صبغة بشخصيته الفكرية المستقلة عن كل من تأثر بهم .

ثانيًا — فلسفته الميتافيزيقية :

إن فلسفة أفلوطين رغم تنوع جهات النظر إليها ، ورغم عزف صاحبها على أوتار عديدة ، هي فلسفة البحث عن الوحدة ، البحث عن الوحدة خلف الكثرة الظاهرة ، والبحث عن كيفية صدور الوحدة عن الكثرة . ولذلك كان حديث المؤرخين عن فلسفته حديثًا يميزون فيه دائما بين طريقين ؛ طريق صوفي صاعد تصعد فيه النفس من الكثرة المتمثلة في ظواهر العالم المحسوس إلى الوحدة المتمثلة في الواحد أو المطلق . وطريق فلسفي هابط تهبط فيه من الوحدة إلى الكثرة ، من وحدة المطلق إلى العقل الكلى إلى النفس الكلية ثم إلى كثرة ظواهر العالم المحسوس مرة أخرى .

ولقد كثر حديث المؤرخين للفلسفة عن أصول الفلسفة الأفلوطينية ، فقالوا أنه قد أخذ فكرة البحث عن الوحدة من الفكرة الفلسفية التي كانت شائعة عن وحدة الوجود ، فقد كان لدى بارمنيدس فكرة مماثلة[٤٣] . وهو ربما أخذها عن الرواقية[٤٤] . ولكن الحق الذى يشهدون به أن فكرة وحدة الوجود عنده مختلفة عن الفكرة الايلية ، فالطابع العام لنظرة بارمنيدس إلى الكون يختلف كل الاختلاف عن طابع مذهب أفلوطين ، فصورة العالم عند الأول سكونية ، فالكون لديه يكون كلا متجانسا لا تنوع فيه ولا تدرج ، أما عند أفلوطين فصورة العالم حركية متدرجة[٤٥] . كما أن فكرة أفلوطين مختلفة عن مثيلتها عند الرواقية ، فقد كانت وحدة الكائن عند الرواقية تفسر على أساس وجود مبدأ فعال روحانى يسرى فى الكائن يكسبه التماسك والوحدة أما عند افلوطين فإن أساس الوحدة هو التأمل ، فإن تأمل الكائن لما هو أعلى منه فى الوجود والوحدة يضفى عليه وجودًا ووحدة فالقول بأن الوحدة هى مصدر الوجود يعنى أن الفكر والتأمل هو مصدر الوجود[٤٦] .

إن وحدة الوجود عند أفلوطين متميزة تمامًا عن مثيلاتها عند الفلاسفة سواء من السابقين له أو اللاحقين عليه ، فهى وحدة وجود حية ديناميكية صدورية فيضية وقد أفلح زيللر حينما سماها Dynamic pantheism[٧] ان العالم كما يصوره ينبثق كنوع من الفيض التدريجى عن الحياة الإلهية التى تنبثق أصلا عن الواحد دون أن تنقص من ذاته شيئًا ، والتدرج فى مراتب الكمال لا يعنى أن نقصًا يشوب العقل الكلى أو النفس الكلية باعتبارها أقانيم العالم المعقول ، بل على العكس ان كمال الأقنوم السابق يصب فى الأقنوم اللاحق

باعتبار أن كل أقنوم لاحق فى نظر افلوطين هو لوجوس Logos للسابق عليه أى أنه صورة صدرت عنه متمثلة فى وجود أدنى من وجوده لكن كال هذا الوجود الثانى مرتبط بكمال الوجود الذى صدر عنه حيث يربط بينهما تأمل اللاحق للسابق باستمرار . فالعقل Nous يتأمل المطلق الذى صدر عنه ، والنفس الكلية تتأمل العقل الذى صدرت عنه . وهكذا يظل التأمل هو جوهر الوحدة بين أقانيم العالم المعقول لدى أفلوطين ، كما أنه أساس وحدة العالم المحسوس أيضًا رغم كثرته الظاهرة .

وقد قيل أيضًا أن أفلوطين قد استعار التمييز الأفلاطونى الشهير بين عالمين ، العالم المعقول والعالم المحسوس ، وأن فلسفته من هذه الناحية لم تكن إلا صدى لفلسفة أفلاطون . والحق أن وجهة النظر هذه لها ما يبررها نظرا لأن أفلوطين نفسه قد حاول اسناد رأيه ذلك إلى افلاطون كما حاول بيان أصل نظرته التثليثية للعالم المعقول من فلسفته ، فقد اعترف بأن نظرته التثليثية تلك للعالم المعقول (الواحد — العقل — النفس) ليست جديدة بل هى أفكار تعود فى أصلها إلى أفلاطون ، فهو يعتبر الكائنات ثلاثة ، الخير الأسمى وهو الحقيقة الأولى ، العقل وهو الوسيط الإلهى (الديمورج) ثم النفس فى المرتبة الثالثة[٤٨]

ولكن إن شئنا الدقة ، فهذا تفسير أفلوطينى لفكرة أفلاطونية . وقد تكون الفكرة فى أصلها مستمدة من التراث الشرقى حيث كثر الحديث فيه عن ثالوثات ؛ فملحمة جلجامش البابلية مثلا والتى عثر عليها فى خرائب نينوى تتحدث فى لوحتها الأولى عن « الثالوث المقدس آنو ، وانليل ، وايا » وهناك الثالوث الإلهى المصرى الشهير « إيزيس وأوزوريس وحورس » . لقد عرفت فكرة الثالوث بوضوح فى عصر أفلوطين ، فهناك عقيدة الثالوث المسيحية وهناك الاجتهادات اللاهوتية التى ظهرت فى الإسكندرية فى القرون الثلاثة الأولى للميلاد لتفسير هذه العقيدة ولاشك أنه قد تأثر بهذه الاجتهادات وعلى رأسها اجتهاد زميله أوريجين الفيلسوف المسيحى[٤٩] .

ولا شك أن هذا الثالوث الأفلوطينى يختلف اختلافا بينا عن الثالوث المسيحى أو الثالوثات الشرقية القديمة . فأفلوطين أقام هذا الثالوث فى عالمه المعقول على أساس عقلانى بحت ، وبمقتضى فلسفته الفيضية الجديدة . أما بالنسبة للتأثير الأفلاطونى هنا فهو فى اعتقادنا ضئيل ؛ ففكرة أفلوطين عن أقانيم العالم المعقول ثم صدور العالم المحسوس عن تأمل النفس للأقنوم الأعلى عن طريق ما يسميه أفلوطين بمبدأ الطبيعة الذى يحوى الأصول أو المبادئ البذرية الأولية Logoi spermatichoi لكائنات العالم الطبيعى ، مختلفة أشد الاختلاف عن العالم المعقول الأفلاطونى فمضمون ذلك العالم عند أفلاطون هو المثل .

وهذه المثل عنده تشكل عالما متميزا ووجودا مستقلا عن العالم المحسوس من جهة ، وعن الإله من جهة أخرى ، فمنها وبواسطة فاعلية الصانع تتشكل جميع كائنات العالم الطبيعى حيث يتخذ الصانع من المثال نموذجا يحتذية حينما يصنع كائنات هذا العالم المحسوس ، والتى هى فى النهاية مجرد ظلال باهتة لمثلها الكائنة فى العالم المعقول[٥٠] .

أما العالم المعقول عند أفلوطين فهو يتمثل فى تلك الأقانيم (المبادئ الثلاثة) التى ترتبط ببعضها ارتباطا لا ينفصم ، كما أنها ترتبط بالعالم المحسوس ارتباطا يشكل جوهر عقيدة أفلوطين فى وحدة الوجود ، وذلك عن طريق فكرته الأصلية عن الفيض .

وهنا نتوقف لنوضح أصول هذه الفكرة التى ميزت بشكل حاسم بين ميتافيزيقا أفلوطين وميتافيزيقا أفلاطون . لقد رأى أرمسترونج Armstrong ردها إلى الرواقية وكذلك رأى ريفو Rivaud ؛ فقد رأى الأول أن الخلفية الفكرية التى كانت لدى أفلوطين حينما قال بتلك الفكرة هى خلفية رواقية وبالذات فى المبدأ الرواقى المتأخر حول انبثاق العقل عن تصور الهى أساسه النار المادية[٥١] . بينما رأى الثانى أن ثمة تشابها بين طبيعيات الرواقيين وبين فكرة الفيض الأفلوطينية بالنظر إلى فكرة الرواقيين عن نارزيوس الكائنة فى كل الأشياء ، وامتداد العناية الإلهية لديهم فى أقل الموجودات الطبيعية شأنا[٥٢] .

ولسنا بحاجة إلى بيان تهافت هذه الأفكار ، ففكرة أفلوطين عن الفيض تنأى بنا تماما بطبيعتها عن ذلك التصور المادى للخلق عند الرواقية . كما تنأى فكرة أفلوطين عن العناية الإلهية عن الفكرة الرواقية حيث أن الاتصال بين المطلق والأشياء عنده يكون اتصالا أساسه التأمل المستمر الذى ان ميز بين الكائنات معقولة ومحسوسة من حيث مراتب الوجود فهو لا يميز بينها كثيرا من حيث ما فيها من ألوهية مستمدة من كونها فيضا عن المطلق (الواحد) .

إننا إذا أردنا البحث عن مصدر لهذه الفكرة ، فلابد من العودة إلى التراث الشرقى الذى كان سائدا فى الإسكندرية . وأول ما يقفز إلى الذهن حينذاك هو المصدر الغنوصى حيث قال الغنوصيون بأن الأشياء « تصدر » عن الواحد فى نظام تنازلى حتى نصل إلى المادة[٥٣] . وان كان التشابه واضحا بين الفكرة الأفلوطينية والفكرة الغنوصية ، فإن الفكرة الغنوصية رمزية غامضة ، فهم لا يوضحون كيفية ذلك الصدور ، بل يلجأون على طريقتهم الرمزية الأسطورية فيصورون المسالة كالولادة تماما[٥٤] .

أما فكرة أفلوطين كما توضحها نصوصه فهى قائمة على أساس « أن الواحد كامل لأنه لا يبحث عن شىء ، ولا يملك شيئا ، وليس بحاجة إلى أى شىء[٥٥] ولأنه كامل كمالا مطلقا يفوق كل تصور فهو « قدرة خارقة »[٥٦]وهو لا يستطيع التقوقع

داخل ذاته ، وابداعه يحدث بالضرورة(٥٧)وهكذا يبدع الإله الوجود بالفيض وهو كالنبع الذى يفيض بمياهه على الأنهار كلها ولكنه مع هذا لا ينضب أبدا(٥٨) . إذن جوهر عملية الفيض هو الكمال المطلق للواحد ، ذلك الكمال الذى من فرط لا نهائيته يصدر عنه غيره بالضرورة وهذه فكرة غير مسبوقة بأى صورة من الصور . ومن جانب آخر ، فإن عملية الفيض والتى تعنى ضرورة الإيجاد أو الخلق اساسها عملية أخرى هى التأمل حيث أن أول ما يفيض عن الإله (المطلق) الواحد هو « الحياة اللا محدودة » التى ما أن تفيض حتى ترتد إليه وتتأمله فتتخذ لها حدا وصورة ، وتصبح آنذاك كائنا معينا ذا كثرة فى وحدة هى العقل(٥٩) . فكأن التأمل هنا هو المرادف للايجاد أو للخلق ، حيث صدر العقل عن المطلق نتيجة التأمل كما تصدر النفس الكلية عن العقل نتيجة تأمله للمطلق ، وكذلك تنشأ كائنات العالم المحسوس نتيجة تأمل الوجود الأدنى للنفس أو ما يسميه أفلوطين مبدأ الطبيعة الذى هو « صورة ثابتة وليس مركبًا من مادة صورة ، كما أنه ليس بحاجة إلى العنصر المتغير أى للمادة »(٦٠) . وإذا ما سألنا كيف تنتج الطبيعة كائناتها لأجابت ان كان لها أن تسمع أو تجيب « أن كل ما يحدث فى الوجود هو موضوع لتأملى الصامت وهو يناسب طبيعتى التى صدرت عن التأمل ، والعنصر الذى يتأمل فىَّ ينتج موضوعا للتأمل »(٦٠) .

وهذه الفكرة الفريدة عن المرادفة بين فعل التأمل والخلق ليس لنا أن نشبهها بأى فكرة يونانية سابقة . صحيح أن أفلاطون وأرسطو قد أعليا من شأن التأمل ، فجعله أفلاطون هو وسيلتنا لحدس عالم المثل والارتفاع منه إلى حدس مثال المثل (الإله — مثال الخير)(٦٢) . وقد جعله أرسطو هو المهمة الأولى والأساسية للفيلسوف ، فيه نصل إلى معرفة الإله ، وبه نصل إلى حدس المبادئ الأولى ، إنه الفعل الأكثر كمالا ، وهو الفعل الأكثر قداسة وألوهية من بين أفعال البشر(٦٣)لكن هذا الاعلاء من شأن التأمل كان عند فلاسفة اليونان مقصورًا على اعتبار أنه فعل من افعال الإنسان ، وهو مقصور على الفيلسوف فهو وحده الذى يحقق أسمى مرتبة للتأمل الإنسانى وهو الذى يتشبه فى هذا بالإله .

وفى اعتقادنا ، أن الأصل الأوحد لهذه الفكرة الأصلية عند أفلوطين هو الأسطورة المنفية حول تفسير نشأة العالم الطبيعى عن الإله بتاح الذى كان لسان الآلهة وقلبهم حيث يقول كهنة منف فى ذلك :

أنه هو « القلب » الذى يسبب ظهور كل (رأى) يتم ، أما اللسان فهو الذى يعلن ما يفكر فيه القلب . وهكذا تم تشكيل جميع الآلهة .. وفى الواقع ظهر جميع النظام

الإلهى بواسطة ما فكر فيه القلب وما أمر به اللسان .. (وهكذا نال العدل كل من) فعل الشيء المرغوب فيه ، (عوقب) الذى يفعل الأمر غير المرغوب فيه ، وأعطيت الحياة لمن يؤمن بالسلم وأعطى الموت للخاطيء . وهكذا تم كل عمل وكل مهنة ، وعمل الأذرع ، وحركة الأرجل ، ونشاط كل عضو فى الجسم حسب الأمر الذى فكر فيه القلب والذى جاء عن طريق اللسان ، والذى يعطى قيمة لكل شيء »(٦٤) .

وهكذا نرى مدى بيان هذا النص لتلك الأسطورة – التى يرجع تاريخها لألفى عام قبل نشأة الفلسفة اليونانية – لكيف أن ثمة عقلا مسيطرا خالقًا ، عقل تصور مظاهر الطبيعة ثم أبدعها عن طريق ذلك التعقل وهذا التأمل . ولنلاحظ كيف عبر هذا النص بوضوح عن نفس فكرة أفلوطين التى تقول « أن كل الموجودات تصدر عن التأمل » . وتزداد هذه الأسطورة أهمية حينما نجد أنها تعبر عن فكرة أفلوطين عن اللوجوس Logos التى تحير المؤرخون فى البحث عن أصلها لديه ، حيث أن بعضهم فسرها على أنها تعنى المباديء باعتبار أن أشياء العالم الطبيعى تصدر – كما قلنا – عن طريق ما سمى لديه Logoi Spermatichoi أى المباديء البذرية . وقد ردوًا هذه الفكرة إلى أصل رواقى حيث أن الفكرة التى لدى الإله عن الأشياء والتى يسعى إلى تحقيقها بخلق هذه الأشياء هى أشبه ببذرة يتولد عنها ذلك الشيء بالضرورة ومن هنا أطلق الرواقيون على هذه الأفكار الفاعلة التى تنتج عنها الأشياء اسم « المباديء البذرية »(٦٥) .

ولكن هذا الاصطلاح عند أفلوطين كان يستخدم بالنظر إلى « مبدأ الطبيعة » الذى يحوى تلك الأصول البذرية ، ليوضح أساس الاتصال بين العالم المعقول والعالم المحسوس باعتبار أن النفس الكلية تنطوى على كل المبادئ التى هى أصل نشأة الموجودات الحسية . وهو ان تأثر فى الأخذ بهذا المبدأ بالرواقيين ، فلا يجب أن نغالى فى هذا الاتجاه حيث أن فكرة أفلوطين عن اللوجوس مختلفة عن الفكرة الرواقية ، فالفكر الرواقى فكر تمتزج فيه المادة بالعقل امتزاجًا لم يكن يرضى عنه أفلوطين ، وقد نقدهم كثيرًا فى هذا الشأن .

ولقد قال أفلوطين نفسه موضوحا ما يعنيه أن « قوام هذا القانون (الذى تخضع له كل الموجودات) هو المباديء البذرية الصادرة عن العالم المعقول والتى هى علل كل الكائنات وعلل حركات النفوس وقوانينها »(٦٦) .

إن الأشياء فى تصور افلوطين قد تشكلت من فيض إلهى ، وليست تلك الأصول البذرية إلا أفكارًا عقلية Noemata بحيث تكون هى القوة المصورة للموجودات والتى تضفى عليها أشكالها وصورها المستمدة من العقل . وهذا التفسير يقرب الصلة بين فكرة أفلوطين وما ورد فى الأسطورة المنفية للخلق ، فالعالم قد نشأ عن كلمة إلهية أساسها

تفكره وتأمله ورغبته في الايجاد ، فكان الايجاد . إن الشبهة المادية هنا غير موجودة كما كانت عند الرواقية ، فالمادة عند أفلوطين كما فى الأسطورة المصرية القديمة لا تبدو إلا فى الشيء المحسوس نفسه . أما الأصل البذرى عند الرواقيين ففيه من المادة بقدر ما فيه من العقل وهذا ما سبق أن أكدنا رفض أفلوطين له .

إضافة إلى ما سبق ، فإن فكرة أفلوطين عن « الطبيعة » مختلفة عما تصوره فلاسفة اليونان ، فهو كما يقول انج Inge قد أضاف معنىً جديداً للطبيعة ؛ فحياة الطبيعة عنده هى ارتفاع إلى أعلى وصعود نحو أنواع أرقى من النشاط بينما كانت لدى الفلاسفة السابقين إما مجموع الذرات الكونية كما قال الذريون أو المادة الحية بعناصرها الأربعة كما قال الطبيعيون الأوائل(٦٣) .

ورغم طرافة هذه المقارنة من انج ، إلا أننا نؤكد على أن اختلاف فكرة « الطبيعة » عند أفلوطين عن مثيلتها لدى فلاسفة اليونان لا يبدو من هذه الزاوية فقط ؛ حيث أن أفلوطين لم يسر فى نفس الطريق الذى سار فيه فلاسفة اليونان فى تصورهم لفكرة الطبيعة . ومن هنا فلا وجه للمقارنة بينه وبينهم ، فالحقيقة أنه لم يكن ينظر للطبيعة كما كان هؤلاء ينظرون إليها بوصفها مجموع الموجودات ، بل كان يفهما دائما على أنها جوهر ، أنها وجه من أوجه النفس الكلية أو قوة من قواها . وهذا ما يؤكد بصورة ما قوة الشبه بين فكرته عن الطبيعة والفكرة المصرية القديمة عنها . انها عند المصريين صورة إلهية بدت كثرتها المادية حسب الأمر الذى فكر فيه القلب (أى العقل) والذى جاء عن طريق اللسان كما تقول الأسطورة المنفية . أما عند أفلوطين ، فقد بدت هذه الكثرة المادية بفعل تأمل « الطبيعة » نفسها — بوصفها الدرجة الأدنى من النفس الكلية — للأقنوم الأعلى .

ولقد أقر أفلوطين نفسه بوجه الشبه بين ما قاله قدامى الحكماء وبين ما يقوله هو حول الطبيعة حينما قال « إن القدامى من الحكماء ، الذين أرادوا أن يتمثلوا الآلهة أمامهم بتشييد معابد وتماثيل ، قد أحسنوا تفهم طبيعة الكون ، فقد أدركوا أن من اليسير دائما جذب النفس الكلية ، وأن من الأيسر ابقاءها بتشييد شيء يمكنه تلقى أثرها وقبول مشاركتها . والتمثيل التصويرى للشيء ميال دائمًا إلى تلقى أثر نموذجه ، فهو كمرآة تستطيع أن تتلقى صورته . وأن الطبيعة ، ببديع صفاتها ، لتفطر الأشياء على صورة الموجودات التى تملك صورة مطابقة لمبدأ يعلو على المادة . وهكذا جعلت الطبيعة كل شيء على صلة مباشرة بالألوهية التى تولد على مثالها ، والتى تتأملها النفس الكلية وتسير

فى خلق الأشياء وفقا لها فمن المحال إذن أن يوجد شىء لا يشارك فى تلك الألوهية ، ولكن لا يقل عن ذلك استحالة أن تهبط تلك الألوهية إلى عالمنا الأرضى »[٦٨] .

ولا شك أن هذا اعتراف أفلوطينى واضح بالمصدر الحقيقى لفكرته الأصيلة عن الطبيعة ، إنه الفكر المصرى القديم الذى استطاع أن يعبر عنه تعبيرا فلسفيا أكثر نضجًا ونضارة . وإذا أنعمنا النظر فيما سيقوله أفلوطين بعد ذلك ، واضعين فى الاعتبار ما سبق ودون أن يقفز أفلاطون إلى مخيلتنا كالعادة ، لازدادت دهشتنا من مصرية أفلوطين ، فهو يضيف بعد حديثه السابق « أجل ، فالعقل الأعلى هو الشمس العاقلة ، وتليه مباشرة نفس تعتمد عليه ، مقرها فى العالم المعقول كالعقل ذاته ، غير أن النفس تهب الشمس المحسوسة حدودها الخاصة التى تلائمها وبتوسطها يتم الاتصال بين الشمس المحسوسة والشمس المعقولة وينقل إلى الشمس المعقولة أمانى الشمس المحسوسة بقدر ما تستطيع هذه أن تصل إلى الشمس المعقولة عن طريق النفس . إذ أنه لاشىء يبعد عن الآخر »[٦٩] .

ان هذا التشبيه – تشبيه الشمس – الذى ظن المؤرخون أنه التشبيه الأفلاطونى ، هو تشبيه استقاه أفلوطين من أخناتون (الملك الفيلسوف) حيث نقرأ فى قصيدة اخناتون التى وجهها إلى قوة الشمس (آتون) ، باعتبارها رمز الإله الواحد لديه :

« أنت فى السماء ولكن أشعتك فوق الأرض
أشعتك تنفذ إلى أعماق البحر الأخضر العظيم
أشعتك فوق ابنك المحبوب .
ذلك الذى يجعل بأشعته الابصار كاملا
ان مشاهدة أشعتك هى نفس الحياة فى المعاطس
وطفلك (يعنى الملك) الذى ولد من أشعتك
لقد سويته من أشعة نفسك ..
وحينما ترسل أشعتك فإن الأرضين تكون فى فرح
أشعتك تشمل الأرضين وحتى كل ما صنعته
وسواء أكان فى السماء أم فى الأرض فان كل الأعين
تشاهده دائما ..
وهو يملأ الكون بأشعته .
ويجعل كل البشر يعيشون »[٧٠] .

والذى يقارن بين النصين يكتشف وجه الشبه بينهما ؛ فأفلوطين يقرر أن ثمة شمسًا معقولة وأخرى محسوسة تتوسط بينهما النفس حيث تبلغ الشمس المحسوسة رغبات الشمس المعقولة ، وتنقل إلى الشمس المعقولة أمانى الشمس المحسوسة . أما اخناتون ، فهو الذى يقوم — باعتباره ابن الإله ، ونبى هذا الدين ورسول الإله إلى البشر — بدور الوسيط أى يقوم بدور النفس الأفلوطينية . وليس صعبًا أن ندرك مع ذلك وجه الاختلاف بين أفلوطين واخناتون ، انه اختلاف المنطلقات ، واختلاف الاصطلاحات لكن المعنى الذى أرادا أن يعبر عنه واحد ، فهما قد أرادا أن يبينا الصلة الوثيقة بين الإله والعالم مستخدمين نفس التشبيه . ولا أغالى حينما اقول بعد ذلك ، أن من الأهمية بمكان المقارنة بين وحدة الوجود الأفلوطينية القائمة على أساس الفيض ، ووحدة الوجود الأخناتونية القائمة على نفس الأساس وان كان أخناتون لم يستخدم اصطلاح الفيض .

وإذا ما انتقلنا إلى نظرة افلوطين للعالم المحسوس مبتعدين عما سبق أن بحثناه حول صلة هذا العالم بالعالم المعقول لديه ، فسنجد أن كثيرا من آرائه حول العالم الطبيعى والكواكب مستمدة من تأثره الشديد ببيئته الشرقية المصرية بما فيها من احترام للسحر والتنجيم . ولا عجب فقد كان هذا أمرا غير معيب فى عصره ليس بالنسبة للعامة فقط من الناس ، بل أيضًا بالنسبة للمثقفين منهم . كل الفرق أن الفئة الأخيرة كانت تحاول أن تأتى بتبرير لما تؤمن به . فقد حرص أفلوطين على أن يربط بين اعتقاده فى التنجيم وبين فكرة النظام الكونى الدقيق ، فدلالات النجوم فى نظره أمر ضرورى يقتضيه التسلسل العام للقوى الكونية ، وليست النجوم إلا وسائط طبيعية تنقل بها القوى العليا إلى العالم . وبدون الارتباط التام بين كل أجزاء الكون لا يكون للتنبؤ أى معنى . فلما كانت الحركات المفردة فى داخل العالم تتوقف دائمًا على الكل الشامل ، ففى وسع المرء إذا عرف ما يتم فى أهم أجزاء العالم من حركات أن يعلم ما يناظرها من حركات أخرى ، وذلك مثلما يعرف الخبير فى الرقص إذا رأى موضعًا معينًا لأجسام الراقصين ما يرتبط بهذا الوضع من حركات خاصة للأيدى والأرجل[٧١] .

ولنلاحظ كيف اقترن لدى أفلوطين هنا الاتجاه اللا عقلانى بالنظر العقلى الخالص ، واختلط لديه نتيجة تأثره ببيئته الفكرية الشرقية ، النظرة الدينية السائدة بما فيها من إيمان بالسحر والتنجيم بالنظرة الفلسفية الخالصة بما فيها من عقلانية ودقة فى التحليل .

ثالثًا — تصوفه :

يخطىء من يظن أن التصوف الأفلوطينى امتداد بأى شكل للنزعة الصوفية التى رأيناها

في الفلسفة اليونانية بوجه عام أو للنزعة الصوفية عند أفلاطون بوجه خاص ؛ فتلك النزعة الصوفية عند أولئك الفلاسفة كان منبعها فلسفاتهم ، فصوفية أفلاطون بدت حينما كان يتحدث عن معرفة الإله ، حيث عبر عن تلك الدرجة السامية من المعرفة تعبيرات صوفية رمزية نلمحها هنا وهناك في محاورتي « الجمهورية » و « فايدروس » ، إننا نعرف الإله عند أفلاطون بحدس عقلي مباشر يعلو على مجرد الاستدلال على وجوده استدلالا عقليًا .

أما عند افلوطين فالأمر يختلف تمامًا حتى في هذه النقطة ، نقطة معرفة الإله فعلى الرغم من أن افلوطين أحيانا ما يستعين بأقوال لأفلاطون في هذا الصدد ، فإننا لا يجب أن ننخدع بذلك ، فمعرفة الإله عند أفلوطين لا تكون فقط بحدس عقلي يمتنع قوله أو كتابته كما كان الأمر عند أفلاطون[٧٢] بل أنها معرفة أساسها الاتحاد به ، فهي معرفة لا تتم « لا بالعلم ولا بالحدس العقلي ، بل تتم بحضور أسمى من العلم » ، « انها تخرجنا من اللغة وتوقظنا للتأمل كأنها تدل الذي يريد التأمل على الطريق » فالواحد رغم حضوره الدائم « ليس حاضرًا إلا للذين يستطيعون قبوله وأعدوا أنفسهم بحيث ينضافون إليه ويحتكون به بتشبههم به ، انهم حاصلون على قوة من جنسه آتية منه »[٧٣] .

إذن ، رغم التشابه بين وصف حالة المعرفة للإله عند كليهما ، فإن لكل منهما اتجاهًا وغاية مختلفين ؛ فمحاولة أفلوطين التسامي بالإنسان إلى درجة الاقتراب من الإله ، بل والاحتكاك به ، هي ترديد لصدى شرقي قديم ، وإذا نظرنا في بعض أقواله لوجدنا ترديده لذلك الصدى ، فهو بقوله مثلا « اجتهد في أن أرفع ما في من ألوهية إلى ما في الكون منها » ، وكأنه هنا كما قال أحد الباحثين إله صغير مغمور بإله كبير متعال أو قل إنه إله كوني يتمحور حول إله إنساني صغير ، ويغمرهما معا إله كبير ، وتشكل هذه الذاتيات الثلاثة مرتبة قيمية معينة من مراتب وجود الأحد الأزلي[٧٤] .

ويتعمق لدينا الإحساس بشرقية النزعة الصوفية عند أفلوطين ، حينما نتوقف عند اصطلاح extasis الذي يعبر لديه عن حالة الاتحاد بالمطلق ، حالة فناء ذات الإنسان في ذات الإله . فهي حالة عبر عنها الهرامسة حينما وصفوا حالة خروج الإنسان من ذاته extasisواتحاده بالإله Enosis حيث يختفي الوجود الإنساني ويحل محله الوجود الإلهي . وقد عبر مؤلفهم عن هذه الحالة بقوله « ارتفع فوق كل علو ؟! انزل تحت كل عمق تصور أنك في كل مكان : على الأرض ، وفي السماء ، لم تولد بعد ، في بطن أمك ، شاب ، شيخ ، ميت ، عائش بعد الموت » . وفي موضع آخر يقول « إني أتصور الأشياء لا برؤية العين ، بل بقوة الفكر . أنا في السماء على الأرض ، في الماء ، في الهواء ، أنا في الحيوانات ، في النباتات في بطن أمي ، قبل ذلك ، بعد ذلك ، في كل مكان »[٧٦] ،

بل أن ثمة تعبيرا أوضح من ذلك التعبير الرمزى لديهم ، حينما يقول مؤلفهم « أينما سرت جاء الإله للقائك ، ومثل أمامك حتي فى المكان الذى لا تنتظره فيه ، وحتى فى اللحظة التى لا تتوقعه عندها ، نائمًا كنت أو مستيقظًا فى البحر أو على البر ، فى الليل أو فى النهار ، متكلمًا أو صامتًا ، إذ لا يوجد شىء إلا كان هو »[٧٦] .

ولنقارن ذلك بما قاله أفلوطين فى مطلع المقال الثامن من التساعية الرابعة :

« كثيرا ما أتيقظ لذاتى تاركا جسمى جانبًا ، وإذ أغيب عن كل ما عداى ، أرى فى أعماق ذاتى جمالا بلغ أقصى حدود البهاء . وعندئذ أكون على يقين من أننى أنتمي إلى مجال أرفع ، فيكون فعلى هو أعلى درجات الحياة ، واتحد بالموجود الإلهى . وحين أصل إلى هذا الفعل ، أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية . ولكن بعد مقامى هذا مع الموجود الإلهى ، حين أعود من معاينة العقل إلى الفكر الواعى ، أتساءل : كيف يتم هذا الهبوط الحالى ، وكيف أمكن أن ترد النفس إلى الأجسام مادامت طبيعتها كما بدت لى ، وان كانت فى جسم »[٧٧] .

إن هذه الفقرة توضح دون أدنى شك مدى سمو التعبير الصوفى عند أفلوطين حيث يكشف لنا فيها عن الطبيعة الحقيقية للنفس الإنسانية التى ان غيبت الجسم استطاعت أن تتحد بالوجود الإلهى . فالوجود الإلهى حاضر دائما كما أكد مؤلف الهرامسة ، وما علينا إلا أن نحاول التعرف عليه بالتقرب إليه والتشبه به كما يؤكد أفلوطين . وهنا سنكتشف أنه فى كل شىء ، وأنه لا يوجد شىء إلا كان فيه كما أكد الهرامسة .

إن هذا الطابع المميز للتصوف الأفلوطينى يبدو حتى فى جوانب كثيرة من فلسفته ، ففلسفته صوفية أكثر من كون تصوفه فلسفيًا إن جاز ذلك التعبير . فإن نظرنا مثلا إلى عقيدة أفلوطين حول خلود النفس ، سنجد أن اسم أفلاطون يقفز إلى الذاكرة كالعادة ، ولما كان أفلوطين لا يستطيع تجاهل براهينه ، فقد استخدمها وأضاف عليها من روحه الصوفية الشرقية فأنت — فى نظره — لا تؤمن بخلود نفسك لأنك تراها مثقلة بالجسم ورغباته .. ان الوسيلة الوحيدة لادراك طبيعة نفسك الخالصة هى أن تطهرها من التعلق بالجسم ، وتدربها على التأمل الخالص للحقائق العليا التى هى واحدة منها ، وعندئذ تصل النفس بهذه التنقية الصوفية إلى تأمل المعقولات ، وحين تشاهد ذلك العالم الإلهى العلوى وتعلم أنها تنتمى فى أصلها إليه توقن حقا أنها خالدة ، فالنفس « أشبه بذهب له نفس ، ثم نفض عنه كل ما يعلق به من طين وبعد أن كان يجهل ذاته ولا يرى ما فيه من ذهب ، أصبح يعجب بنفسه حين يرى ذاته بريئة عن كل شىء ، ويعتقد بأنه ليس فى حاجة إلى جمال مستمد ، ففيه القوة الكافية إن ترك لذاته »[٧٨] ، وهنا لن نكون —

في رأى أفلوطين – بحاجة إلى براهين عقلية واستدلال تدريجي لتثبت خلود النفس ، بل يكفي أن تتأمل النفس ذاتها بعيانها الباطني لتدرك طبيعتها الحقة ، التي هي من نوع إلهي لا يتطرق إليه الفناء . فالاستغراق في التأمل الصوفي وسيلة تثبت بها النفس خلودها .

ولم يتوقف أفلوطين عند صبغ البراهين الأفلاطونية بصبغته الصوفية الشرقية ، بل قدم هو براهين دينية خاصة استمدها من المعتقدات الشائعة في عصره ، فهو يرى أنه لو كانت النفوس فانية لما أمرتنا الآلهة بتهدئة نقمة النفوس التي أسيء إليها خلال حياتها ، ولما دعتنا إلى تكريم الموتى وتبجيلهم ، وأن النفوس التي رحل أصحابها ماتزال تؤدى الينا النفع « وكم من نفس كانت من قبل في أناس ، لا تكف عن أن تضفي الخير على الناس فتنفعنا بأن تعرفنا النبوءات ، وتعلمنا كل الأشياء وذلك يثبت لنا أن بقية النفوس بدورها لن تفن »[٧٩] .

والآن ، وبعد أن تبين لنا صوفية فلسفة افلوطين ، لنا أن نتساءل عن تلك الخصائص الصوفية التي يمكن أن نضعه من خلالها ضمن المتصوفة ؟ !

إن المبادئ الأساسية التي اعتمدها المتصوفة قبل أفلوطين وبعده موجودة لديه كمبادىء محورية ، فوحدة الوجود التي تبنتها الهرمسية المصرية واعتبرتها مؤدية إلى اتحاد الإنسان بالله ورؤيته إياه نورانيا ، والتي اعتنقها المتصوفة عامة من الهنود حتى المسلمين ، شكلت لديه محورًا أساسيًا بالغ الأهمية .

أما المبدأ الصوفي الثاني ، فهو الاتحاد بالله ، الذى غالى المتصوفة الهنود في الاعتقاد به وشكل هدفا رئيسيًا من أهدافهم ، كما كان كذلك لدى المتصوفة المسيحيين والمسلمين ، فقد اعتنقه افلوطين والتزم به في ناحية ، واعتدل في أخرى ، فقد اعتبر أن انطفاء الشعور بذاتية الفرد وماديته منتهى العملية الاحتكاكية التي يرقى إليها الإنسان عند انبلاج الحضور الإلهي فيه ، مؤكدًا حدوث هذه الرؤية الباطنية على غرار بعض المتصوفين المتطرفين . لكنه لم يجعل – مثل البراهمانيين الهنود – هذا الفناء نرفانيًا أى لم يعتبر حصول الاتحاد ذوبانًا مطلقا للشخص الإنساني في براهمان ، بل جعله اتحادا بين راء ومرئي يحتفظ فيه كل منهما بهويته لأنه حتى إذا ما أدى الجذب الصوفي إلى فقدان الشعور بذاتية الفرد فإن هذا الأمر يؤدى كذلك إلى فقدان الشعور لديه بالذاتية الإلهية ككائن فرد قائم بذاته ليتساوى الاثنان ، فلا يذوب الواحد على حساب الآخر ، بل يتذاوبان في لقاء باطن يرفع الإنسان الزمنى إلى الاحتكاك بالأزل ، يبرز احتكاك الله الأزلي بعالم الزمان .

وقد كان للمعرفة الإشراقية – كأحد مبادىء المتصوفة التي مال إليها مفكرى الشرق القديم عامة ولاسيما الفكر الهرمسي والتصوف المسيحي والإسلامي خاصة – تصيبًا

وافرا من إيمان أفلوطين ، فقد كان مؤمنا باحتواء المطلق للحقيقة الكلية على غرار ما يؤمن المتصوفة في اندفاعهم نحو الحقيقة العلوية الإلهية لكنه لم يسحق الإنسان كما فعلوا ، بل جعله صورة مصغرة ينضغط فيها العالم العلوى بمحتوياته المعقولة كافة ، فتكون المعرفة الحقة نجاح الزاهد المتأمل فى استكناه الثروة الكامنة فى النفس(٨٠) .

ومن ضمن تلك الخصائص الصوفية التى تمثلت بوضوح لديه ، عقيدته حول « الحب الإلهى » فقد اعتبره حافزًا باطنًا يستحث النفس لتعلو على الجسد طالبة المجال الإلهى أو « المحبوب الأوحد » إذ يؤدى ذلك فى النهاية إلى الاتحاد بالله حينما يشتعل الإنسان بحب الإله .

إضافة إلى ما سبق ، فقد امتلأت تساعيات أفلوطين بالاصطلاحات التى تخص المتصوفة ويكثرون من استخدامها ، كالفرح الأقصى ، والغبطة ، والسكر ، والعجز عن وصف ما جرى لحظة حدوث الرؤية ، فضلا عن الدعوة إلى تنكر النفس للأشياء الخارجية وغياب شعورها بالجسد تجاه الإله الذى هو الغاية القصوى للوجود(٨١) .

لقد كان أفلوطين إذن من أئمة المتصوفة(٨٢) ، فقد امتزجت آراؤه بالفرق الصوفية منذ عصره إلى يومنا هذا . ولم يكن تصوفه — كما قلنا من قبل — امتدادًا للنزعة الصوفية التقليدية فى الفلسفة اليونانية ، بل كان تصوفًا شرقيًا استقى مصدره الأصلى من روافد ثلاثة ، الفكر المصرى القديم ، التيارات الفكرية التى سادت الإسكندرية فى عصره ، وكذلك روافد التصوف الهندى(٨٣) .

ولقد كان بصوفيته هذه مؤثرًا أبلغ التأثير فى كل من التصوف المسيحى والتصوف الإسلامى بعد ذلك .

هوامش الفصل السادس

(١) يجدر الاشارة هنا إلى أن بعض المؤرخين يشكك فى أن يكون أوريجين هذا هو أوريجين فيلسوف المسيحية وان كان يعيش فى نفس العصر . [انظر : اميل برييه ، تاريخ الفلسفة ، جـ٢ ، ص٢٤٣ من الترجمة العربية] . وان كنا نعتقد أنه هو هو اوريجين الاسكندرى الفيلسوف المسيحى الذى بدا من دراستنا له ولآرائه أنه قد تأثر بالفعل بتعاليم سناكاس التى شاعت فى الإسكندرية .

(٢) انظر : برييه : نفس المرجع السابق ، ص ٢٤٣ .

(٣) انظر : Copleston F.: History of Philosophy, Vol. I part II, p. 196.

وأيضا : ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار العلم للملايين ببيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩١ م ، ص ١٨٤ .

(٤) انظر : Copleston F.: Op. Cit., p. 198.

(٥) Ibid. p. 199.

(٦) Ibid.

(٧) انظر : بعض التفاصيل عن نومينوس وفلسفته فى : Ibid. p. 192.

(٨) انظر : Copleston (F.): Op. Cit., p. 199.

وأيضا : ماجد فخرى ، نفس المرجع السابق ، ص ١٨٥ .

(٩) انظر : Copleston (F.): Op. Cit., p. 200

(١٠) انظر : Lemprier's Classical dictionary, p. 38.

وأيضا : يوسف كرم ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٨٦ .

وكذلك : فؤاد زكريا فى تقديمه لترجمته للتساعية الرابعة لأفلوطين ، ص ٢١ .

واميل برييه : نفس المرجع السابق ، ص ٢٤٣ .

(١١) انظر : Lemprier's Classical Dic., p. 36.

ويوسف كرم : نفس المرجع ، ص ٢٨٦ .

(١٢) انظر : Ibid.

وأيضا : برييه : تاريخ الفلسفة ، جـ ٢ ، ص ٢٤٣ .

(١٣) Porphyry: On The life of Plotinus, The loeb Classical library, London 1966, Eng. Trans., p.6.

وانظر أيضا :

Biographical note of Plotinus in "Plotinus: The Six Enneads, Translated by S. Mackenna and B. S. Page, in "Great Books of the Western World", 17, 13 print., 1988, p. v.

(١٤) انظر : Lemprier's Classical Dic., p. 38.

(١٥) فؤاد زكريا : نفس المرجع السابق ، ص ٢٠ — ٢١ .

(١٦) اميل بربيه : نفس المرجع السابق ، ص ٢٤٣ .

(١٧) انظر : Bréhier: Introduction Ière Ennèade, Paris 1924, p. IV.

نقلا عن : فؤاد زكريا : نفس المرجع السابق ، ص ٢١ .

(١٨) انظر : نجيب بلدى ، نفس المرجع السابق ، ص ٦٩ .

وأيضا : غسان خالد : أفلوطين رائد الوحدانية ، منشورات عويدات بيروت ، ١٩٨٣ م ، ص ٢٠ .

(١٩) نقلا عن : يوسف كرم : نفس المرجع السابق ، ص ٢٨٦ .

(٢٠) انظر : كتابنا : فكرة الألوهية عند أفلاطون ، ص ١٩٥ وما بعدها .

(٢١) انظر :

Aristotle: Physics, B. I - Ch 9 - 192 a Eng. Trans. by R. P Hardie and R. K. Gaye in "Great Books of the Western World", 8 (Aristotle), P. I, the University of Chicgo, Thirteith Printing 1988, p. 268.

(٢٢) انظر : يوسف كرم ، نفس المرجع ، ص ٢٨٦ .

(٢٣) نفسه .

(٢٤) أميره مطر : الفلسفة عند اليونان ، ص ٦٨ .

(٢٥) نفسه ، ص ٢٠٨ .

وراجع : محاورة « فيدون » لأفلاطون (٨٠ — ٨٢) .

(٢٦) غسان خالد ، نفس المرجع السابق ، ص ١٩ — ٢٠ .

(٢٧) Plotinus: The Six Enneads, translated by S. Mackenna and B. S. Page, Great Books, william Benton, Publisher, Encyclopaedia Britannica, inc. 1952, Enn, 5 (1) ch. 8 - 9 Eng. Trans, pp. 212 - 213.

(٢٨) أكد الكثيرون أصالة المؤلفات الهرمسية ونسبتها إلى المصريين القدامى ، فقد كانت مكتوبة باللغة المصرية القديمة (الهيروغليفية) ثم ترجمت ، فهى تنسب إلى هرمس — تحوت

الاله المصرى للحكمة والفنون وهى حاوية للاهوت المصرى والفلسفة المصرية وترجمت من اللغة المصرية إلى اللغة اليونانية بفضل كهنة مصريين تعلموا اليونانية (نجيب بلدى – تمهيد لتاريخ الإسكندرية وفلسفتها ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٢ م ، ص٩٧ – ص١٣٤) .

(٢٩) Porphyry: On the Life of Plotinus, The Loeb Classical Library, London, 1966, 3 (5 - 25) Eng. trans, p. 9.

(٣٠) Brehier E.: Introduction Ière Ennéade, Paris, 1924, p. IV.

(٣١) نجيب بلدى ، نفس المرجع ، ص ١٣٤ – ١٣٥ .

(٣٢) Porphyry: Op. Cit. (1 - 10), p. 3.

(٣٣) Porphyry: Op. Cit. 2 - 3 - 15, p. 5.

(٣٤) Op. Cit., 2 - 30 - 40, p. 7.

(٣٥) انظر ما قاله زيللر Zeller ورافيسون Ravisson حول ذلك فى تقديم د . فؤاد زكريا لترجمته للتساعية الرابعة ، المنشورة بالهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠ م ، ص٢٨ – ٢٩ .

(٣٦) Inge W. R.: The Philosophy of Plotinus, 3 rd edition, London, 1939, Vol. I, p. 116.

(٣٧) فؤاد زكريا ، تقديم ترجمته التساعية الرابعة ، ص ٢٠ .

(٣٨) Porphyry: Op. Cit., Ch. 4 (5 - 20), Eng. trans, p. 13.

(٣٩) Op. Cit., Ch. 4 (25 - 65), Eng. trans, pp. 15 -17.

(٤٠) Op. Cit., Ch. 5 (35 - 55), Eng. trans, p. 21.

(٤١) Op. Cit., Ch. 5 Eng. trans, p. 23.

(٤٢) Op. Cit., Ch. 6 (5 - 14), Eng. trans, p. 29.

(٤٣) فؤاد زكريا : نفس المرجع ، ص ٣٩ .

(٤٤) اميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٧ م ، ص ٤٣٧ .

(٤٥) فؤاد زكريا : نفس المرجع ، ص ٤٣٨ نقلا عن اميل برييه :
Brehier E.: Histoire de la Philosophie, T. I. 2, p. 451.

وانظر كذلك : غسان خالد ، أفلوطين رائد الوحدانية ، منشورات عويدات بيروت ، ١٩٨٣ م ، ص١٣ .

(٤٦) نفسه .

(٤٧) Zeller E.: Outlines of the History of Greek Philosophy, translated by Palmer

L. R. Dover Publications, inc., New York, Thirteen ed., 1980., p. 294.

(٤٨) غسان خالد ، أفلوطين ، ص ١٤٢ — ١٤٣ .

(٤٩) انظر : Plato: Timaeus (pp. 30 - 34), English translation by D. LEE, Penguin Books, London, 1976, pp. 42 - 46.

وكذلك : كتابنا : « فكرة الألوهية عند أفلاطون » ، دار التنوير ببيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٤ م ، ص١٢٧ — ١٣٩ .

(٥٠) Armstrong A. H.: Preface of His English translation to the Enneads, The loeb Edition, 1966, p. XVIII.

(٥١) Rivaud A,: Histoire de la Philosophie, T. I., Paris, 1948, p. 524.

(٥٢) عبد الرحمن بدوى ، خريف الفكر اليونانى ، دار النهضة المصرية ، الطبعة الرابعة ١٩٧٥ م ، ص١١٩ .

(٥٣) نفسه .

(٥٤) Plotinus: Enneads, 5 (2) Ch. I. Eng. trans - by Mackenna, p. 214.

(٥٥) Enn, 5 (9) Ch. 16, p. 225.

(٥٦) Enn. 4 (8) Ch. 6, p. 203 - 204.

(٥٧) Enn. 3 (8) pp. 129 f. f.

(٥٨) Enn. 6 (7) Ch. 17, p. 330.

(٥٩) أفلوطين ، التساعية الثالثة ، المقالة الثانية ، نقلا عن ترجمة أميرة حلمى مطر بكتابها « دراسات فى الفلسفة اليونانية » ، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٨٠ م ، ص٩٣ .

(٦٠) نفسه ، ت ٣ — م ٤ — عن ترجمة أميرة مطر فى نفس الكتاب ، ص٩٤ .

(٦١) انظر :

Plato : Republic (pp. 510 - 511), Eng. Trans, by H. D. Lee, The Penguin Classics, London, 1962, pp. 275 -278.

وكتابنا : الألوهية عند أفلاطون ، ص ١٧٥ — ١٧٩ .

(٦٢) انظر : Aristotle: Metaphysics B. I.

وكذلك : Ethics B. 10.

وأيضا : كتابنا : نظرية المعرفة عند أرسطو ، دار المعارف ، بمصر ، ١٩٨٥ م ، ص١٢٢ — ١٣٠ .

(٦٣) جون ويلسون : الحضارة المصرية ، ترجمة د . أحمد فخرى ، مكتبة النهضة

المصرية ، ص١١٨ . وأيضا : برستد : فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، مكتبة مصر ، ص٥٣ وما بعدها ، وكذلك : عبد العزيز صالح ، فلسفات نشأة الوجود فى مصر القديمة ، مقال بمجلة المجلة ، فبراير ١٩٥٩ م ، ص٣٣ وما بعدها . وكذلك كتابه : الشرق الأدنى القديم ، ط٣ مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٢ م ، ص٨٨ — ٨٩ .

(٦٤) فؤاد زكريا ، نفس المرجع ، ص ١٤٠ .

(٦٥) أفلوطين ، التساعية الرابعة ، المقالة الثالثة ، فقرة ١٥ ، بترجمة د . فؤاد ، ص١٤١ .

(٦٦) Inge: Op. Cit., Vol. I. p. 153 - 155.

(٦٧) أفلوطين : التساعية الرابعة ، م ٣ — فقرة ١١ ، ترجمة فؤاد زكريا ، ص١٩٢ .

(٦٨) نفسه ، ص ١٩٢ — ١٩٣ .

(٦٩) انظر : الترجمة العربية لهذه القصيدة فى فجر الضمير لبرستيد ، ص٣١٣ — ٣١٤ .

(٧٠) فؤاد زكريا ، نفس المرجع ، ص ٧٩ .

وانظر : Enn. 4. 41 Ch. 3.

(٧١) Plotinus: Enn. 6 - 9 Ch. 4, Eng. trans. p. 236 -237.

(٧٢) Ibid.

(٧٣) غسان خالد ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٥٦ .

(٧٤) نجيب بلدى ، نفس المرجع السابق ، ص ١٢٨ — ١٢٩ .

(٧٥) نفسه ، ص ١٣٠ .

(٧٦) أفلوطين ، التساعية الرابعة م ٨٠ ، ص ٣٢٣ من ترجمة فؤاد زكريا .

(٧٧) نفسه ، ص ٣١٩ من الترجمة العربية .

(٧٨) نفسه ، المقالة السابعة ، فقرة ١٥ ، ص ٣٢٢ من الترجمة العربية .

(٧٩) غسان خالد ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٦٧ — ٢٦٨ .

(٨٠) نفسه ، ص ٢٦٩ .

(٨١) انظر : Happold,: Mysticism, Penguin Books, London, 1977, pp. 203 - 205.

(٨٢) عباس العقاد ، الله ، دار الهلال بمصر ، سلسلة كتاب الهلال (٤٢) ، ص١٧٣ .

(٨٣) Happold, Op. Cit., p. 204.

الفصل السابع

التأثير الفلسفي لمدرسة الإسكندرية

تمهيد :

لقد بدأ الفكر الإسكندرى بمختلف اتجاهاته وتنوع اهتمامات فلاسفته يخرج من الإسكندرية ويشع أثره فى انحاء العالم القديم وفى عصر هؤلاء الفلاسفة أنفسهم ؛ فقد تلقى عن فلاسفة الإسكندرية الكثيرون من فلاسفة العالم آنذاك حيث كانت الاسكندرية تمثل المركز الرئيسى للاشعاع الفكرى فى ذلك العصر بعد خبو الإشعاع الفكرى الاثينى وقبل أن يتألق نجم روما .

وقد بدأت موجة الاشعاع الفكرى للإسكندرية وأخذت فلسفتها تنتقل إلى أنحاء العالم القديم منذ رحيل أفلوطين إلى روما وإعلانه فلسفته المستقلة هناك . وعلى امتداد القرنين ونصف القرن التالية لموت افلوطين بدأت فلسفته تفعل فعلها فى العالم سواء على الصعيد الفلسفى البحت أو بالتأثير على الفلسفات الدينية التى بدأت ازدهارها منذ ذلك التاريخ .

أولا : فلسفة الإسكندرية تنتشر فى العالم القديم :

وعلى الصعيد الفلسفى بدأت فلسفة أفلوطين تتضامن شيئا فشيئا مع الديانات الوثنية التى بدأت تطوى صفحاتها وسط انتصار المسيحية المتعاظم على حد تعبير برييه[1] . والمعروف أنه كان لأفلوطين مذهبه الدينى الذى تميز عن مذهبه الفلسفى ، وكان لتمايزه هذا وجهان ؛ أولهما : تأليه الموجودات السماوية (الكواكب) ، وثانيهما : جملة من الشعائر الدينية والصلوات واستحضار النفوس والرقى السحرية[2] .

ولقد ظهر بناءًا على شيوع تلك الأفكار الأفلوطينية — الإسكندرانية ديانة توجه أتباعها بها إلى عامة الناس . وقد استندت هذه الديانة إلى المعتقدات الشائعة والأساطير المعروفة من الجميع ، وان تميزت عقائد هذه الديانة بالوضوح الذى يتمثل فى وجود البرهان العقلى على صحة المعتقد .

وكان من جملة العقائد الأساسية لهذه الديانة الإيمان بقدم العالم ، وهذا الاعتقاد بالطبع كان ضد المعتقد المسيحى القائل بخلق العالم . وقد برر أصحاب تلك الديانة إيمانهم بقدم العالم قائلين أن القول بخلق العالم يعادل التسليم بأن الكواكب ليست كائنات

إلهية ، ولقد كان تلاميذ أفلوطين من فورفريوس تلميذه المباشر وكاتب سيرته حتى ابرقلس الذى عاش فى القرن الخامس الميلادى ، دائما يكررون الحجة ذاتها ضد عقيدة الخلق ؛ ان قدم العالم نتيجة ضرورية وبالتالى أزلية لطبيعة الله الذى لا نستطيع أن نفترض فيه عدم الفاعلية إلا إذا افترضنا فيه عدم الكمال[٣] .

وتستند هذه الحجة بالطبع على نظرية افلوطين فى الفيض التى يرى فيها — كما عرفنا فيما سبق — أن الكمال الإلهى يعنى بالضرورة الفيض بالموجودات ، ومن ثم فهذه الموجودات تكون قديمة قدم الإله نفسه .

إن الفلاسفة فيما بعد افلوطين قد تأثروا به تأثرا شديدا حيث أخذوا جميعا بنفس المنهج الأفلوطيني الذى ركز على تأمل الوجود فوق المحسوس ، وكان قصد هؤلاء الفلاسفة من هذا التأمل أن يعينوا صور هذا الوجود فى ترتيبها الهرمى . وقد آمنوا جميعا بنظرية الانبثاق والارتداد (الفيض) ، بيد أن فكرهم اتصف مع ذلك بفروق عدة عن فلسفة أفلوطين ، وتجسدت عبر هذه الفروق مدارس فلسفية مختلفة آلت القيادة فيها إلى شخصيات هامة من أمثال فورفريوس ، ويامبليخوس ، وابرقلس وأخيرا دمسقيوس الذى عاش فى مطلع القرن السادس وكان آخر معلمى الإسكندرية .

١ — فورفريوس الصورى :

أما فورفريوس Porphyry الشهير بفورفريوس الصورى الذى عاش تقريبا فيما بين عامى ٢٣٣ و٣٠٥م ، فقد كان أشهر تلاميذ أفلوطين فى روما » وكان صاحب فضل كبير على فلسفة أفلوطين ؛ فهو الذى قام بتحرير التساعيات (أو التاسوعات) وكتابة حياة صاحبها . وبالإضافة إلى ذلك فقد كتب عن « أخبار الفلاسفة » ووصل فيه إلى الحديث عن أخبار أفلاطون . وقد وصلنا من هذا الكتاب بعض الشذرات . وكان أهم مؤلفات فورفريوس بلاشك كتابه « المدخل إلى المقولات » الذى عرف فى التراث العربى بـ« ايساغوجى » ، وكان لهذا الكتاب فى التراث السريانى والعربى أهمية كبيرة . وقد كتب فورفريوس أيضًا عن التنجيم فى كتابه « المدخل إلى تنجيم بطلميوس » الذى كشف عن اهتمامه وشغفه بالعرافة والتنجيم[٤] .

وعلى الرغم من أن اهتمامه هذا بالتنجيم والعرافة مأخوذ من افلوطين ، فإنه بالتأكيد قد أخذ عنه أيضًا اعتقاده بأن الرجل الحكيم بمنجاة من قوة الساحر . ولقد روى فورفريوس نفسه أن فيلسوفا منافسا لأفلوطين قد حاول أن ينال منه (أى من أفلوطين) بفعل السحر الخبيث ، إلا أن نفثات السحر قد إرتدت إلى فاعلها لما كان يتمتع به

أفلوطين من قدسية وحكمة .وعلى كل حال فقد كان فورفريوس كما كان أتباع افلوطين عموما – فى نظر رسل – أكثر اعتقادا فى الخرافة مما كان هو[٥] . كما كان فورفريوس ايضًا أكثر عداءًا للمسيحية من استاذه ؛ وقد أثر عنه أنه اثناء إقامته فى صقلية ألف حوالى خمسة عشر كتابًا ضد المسيحية[٦] .

وإذا ما انتقلنا إلى الحديث عن فلسفة فورفريوس ، لوجدنا أنه قد حاول أن يضفى طابعا دينيا وعمليا على تعاليم استاذه أفلوطين الميتافيزيقية والصوفية ؛ فذهب إلى أن غاية الفلسفة هى خلاص النفس عن طريق التطهير القائم على التعالى عن كل ما هو سفلى والتوجه نحو العالم العقلى ومن ورائه نحو الواحد .

ولقد قسم فورفريوس الفضائل إلى نوعين ؛ فضائل مدنية وهي الأدنى وتقوم على التوسط والاعتدال ، وفى هذا النوع نجده متأثرا بفلسفة أرسطو الأخلاقية ، والمعروف أنه كان يدين بالولاء لفلسفة ارسطو قبل تعرفه على أفلوطين وتتلمذه عليه .

أما النوع الثانى من الفضائل ، فهى فضائل تطهيرية ، وهى الأعلى والأهم وتقوم هذه الفضائل على قهر الشهوات ، ولا سبيل إلى تحقيق ذلك إلا « التشبه بالإله » الذى دعا إليه أفلاطون فى محاورة « ثياتيتوس » .

وإذا ما تحقق للنفس التحلى بالفضائل المدنية وبالفضائل التطهيرية كان بإمكانها فى مرحلة ثالثة أن تتوجه نحو العقل الإلهى . فالنفس لا تستطيع أن تحقق هذا الصعود نحو العقل الإلهى إلا إذا التزمت حياة الزهد والتقشف بالانقطاع عن الملذات والمأكولات الشهية واللحوم . فضلا عن العفة الجنسية وسواها[٧] .

٢ – يامبليخوس :

عاش يامبليخوس Iamblichus بين عامى ٢٧٠ و ٣٣٠م[٨] ؛ حيث يقال أنه علم فى عهد ديوقليسيانوس (٢٨٥ – ٣٠٦) وقسطنطين (٣٠٥ – ٣٣٨)[٩] . وقد كان فى عصره أهم الأفلاطونيين – الأفلوطينيين ، ويعتبره كوبلستون أهم أعلام المدرسة السورية للأفلاطونية المحدثة[١٠] ، وقد تتلمذ على فورفريوس وكتب عدة مؤلفات كانت معظمها شروحا على أفلاطون أو على أرسطو ، وإن كان له مؤلفاته الخاصة فى الدين والفلسفة والرياضيات منها كتاب الإلهيات الخلقتيسية الكاملة (نسبة إلى خلقيس من أعمال سوريا القديمة وهى المدينة التى ينسب إليها يامبليخوس نفسه) ، ومنها رسالة فى الحض على الفلسفة ، وكتاب العلم الرياضى بالاجمال ، وكتاب أسرار المصريين (أى معتقداتهم الدينية) ، وكتاب جملة أراء فيثاغورس وكان كتابا ضخما لم يبق منه سوى رسالة

عنوانها الحيات الحساب . وبالطبع فإن عناوين مؤلفاته تؤكد أنه كان فى فلسفته ممن يمزجون الدين بالفلسفة بالعلم[١١] ، وكان ذلك بالتأكيد من تأثير العصر الإسكندرى الذى تأثر يامبليخوس بأهم أعلامه .

لقد دفع فى فلسفته بالنزعة الدينية فى فلسفة معلمه فورفريوس خطوة جديدة فى اتجاه ممارسة الطقوس والمعجزات ودمج آلهة الديانات الوثنية وطقوسها فى نظام أسطورى مبنى على فلسفة افلوطين إلى حد ما ، وإن كان يمزج بينها وبين العقيدة التى مثلها كتاب شهير فى تلك الفترة يدعى « الكلمات الكلدانية أو العرافات الكلدانية — Chaldean Oracles وهو مملوء بالطقوس السحرية المفضية إلى التطهير فضلا عما فيه من الإيمان بألوهية الكواكب وقدم العالم والإيمان بالسحر . ولقد سبق لفورفريوس أن استشهد بهذا الكتاب وكان ينظر إليه نظرة احترام وتقديس بلغت حد القول أنه لن يؤسفه أن تحرق كل الكتب القديمة إذا ما استثنى منها « العرافات الكدانية » و« طيماوس » لأفلاطون[١٢] .

ولقد كان يامبليخوس أيضًا من القائلين كأفلوطين بصدور الموجودات بعضها عن بعض ، وإن كان قد تميز عنه بأنه أكثر من مراتب الوجود وجعل فى كل مرتبة ثلاثة حدود . كما أنه رأى أن تسمية أفلوطين للواحد بأنه « الخير بالذات » تعيين له ، فوضع فوقه واحد غير معين أصلا ووضع بعده العالم المعقول فصاروا ثلاثة حدود[١٣] . والحقيقة أن افلوطين هو الآخر كان يميل إلى عدم تعيين الإله الواحد ؛ فقد كان يعتبره فوق كل الموجودات بما فيها الخير .

ان العالم المعقول عند يامبليخوس قد اشتمل على ثلاثة حدود هى العقل والقدرة الإلهية والصانع . وبنفس الطريقة نظر يامبليخوس إلى النفس فقسمها إلى ثلاثة أقسام ؛ نفس مفارقة للعالم . ونفسان آخران صدرتا عنه . أما العالم فيجرى نظامه بواسطة ثلاثة طوائف من الآلهة أو القوى : الملائكة والجن والأبطال . وقد افاد يامبليخوس من هذا التكثير فى المراتب وحدودها فى أنه استطاع أن يجمع فى مذهبه — حسب النهج التوفيقى الذى كان شائعا فى عصره — بين آلهة اليونانيين وآلهة الشرقيين وحاول أن يؤولهم تأويلا رمزيا رياضيا على النسق الفيثاغورى[١٤] .

ولقد كان أهم ما يميز هذه التأويلات اليامبليخية أنه قد بذل فيها جهدا توفيقيا ملموسا أراد منه أن يهتدى إلى طريقة تجمع بين المنهج الأرسطى الذى يصنف مفهومات الصفات من الأعم إلى الأخص ، وبين الجدل الأفلاطونى . وهى طريقة أتاحت له أن يهتدى فى العالم المعقول إلى الأشكال الدينية الشديدة التنوع التى تمتاز بها الوثنية : الآلهة — الجن — الأبطال .. الخ . وأن يستنبطها ويعين مواضعها بدقة .

ومع ذلك ، فإننا نجد أن توسيع هذا التصنيف الموروث عن أفلوطين قد افقد فلسفة يامبليخوس تلك الحياة الروحية التي كانت تنبض بها التاسوعات الأفلوطينية .

٣ — ابرقلس :

(أ) حياته وكتاباته :

يعتبر ابرقلس Proclus أحد أعلام الفلسفة في القرن الخامس الميلادى . وقد اعتبره كوبلستون أهم أعلام المدرسة الأفلاطونية المحدثة — فرع أثينا فقد علم في هذه المدرسة بعد بلوتارخ الاثيني Plutarch of Athens . وقد عاش فيما بين عامى ٤١٠ و ٤٨٥ للميلاد(١٥) أو بين عامي ٤١٢ و ٤٨٤ في رواية أخرى(١٦) ، وعلى كل حال فإن الفرق بين الروايتين ليس كبيرًا .

ويقال أنه ولد في القسطنطينية ، وكان سليلا لأسرة غنية من رجال القضاء . وقد ربّى في البداية ليكون هو أيضًا أحد رجال القضاء ولكنه صار عن ميل في نفسه فيلسوفا . وقد تلقى دروسه في الفلسفة في الإسكندرية ثم في أثينا حيث صار زعيما للمدرسة الأفلاطونية المحدثة هناك .

وقد عرف عن شخصيته أنه كان شخصا متدينا وكان تدينه رغم تزمته متعدد الأوجه ؛ فكان يحتفل في كل شهر بطقوس الأم الكبرى ويراعى أيام المصريين المقدسة ويصوم بانتظام ويصلي كل يوم مشرقا ومغربا وظهرا ويبحث عن الآلهة الغريبة ليرفع إليها تسابيحه ويزاول فن السحر والشعوذة الذى أخذ طرقه عن ابنة بلوتارخ التي كانت قد أخذته بدورها عن أبيها(١٧) .

وقد كتب ابرقلس مؤلفات كثيرة منها ؛ عدة شروح على محاورات أفلاطون المختلفة مثل طيماوس والقبيادس واقراطيلوس والجمهورية وبارمنيدس . ومنها أيضًا كتاب مطول في « الالهيات الأفلاطونية » وآخر موجز في « مبادىء الالهيات » وهو مؤلف من قضايا مبرهنة على طريقة أقليدس . وله أيضًا كتاب « في العشرة شكوك الخاصة بالعناية » وآخر بعنوان « في العناية وفي القدر » و ثالث « في الشرور وقيامها بأنفسها » . ولقد ضاعت أصول هذه المؤلفات الثلاثة الأخيرة اليونانية ، ولم يبق سوى ترجمتها اللاتينية بقلم جيوم دى موربكى في القرن الثالث عشر(١٨) .

ولعل أشهر مؤلفات ابرقلس وأكثرها حظا كان كتابه « مبادىء الإلهيات » الذى عرف أولا في الأوساط العربية باسم « الإيضاح في الخير المحض » ، وقد راج في الأوساط الفلسفية في العصور الوسطى تحت اسم كتاب العلل Liber de Causis وكان

الذى ترجمه عن العربية جيرارد الكريمونى Gerard of Cremona المتوفى عام ١١٨٧[١٩] . وقد نسب هذا الكتاب فى العصور الوسطى خطأ إلى أرسطو واعتبر من عمد الهياته وعن طريقه دخل ابرقلس والأفلاطونية المحدثة فى عهد مبكر جداً التفكير الفلسفى فى العصور الوسطى المسيحية[٢٠] . ولم يعرف الغربيون أن هذا الكتاب لأبرقلس إلا حينما نقله بعد ذلك جيوم دى موربكى عام ١٢٦٨م . ومنذ ذلك الوقت أصبح معروفاً أن كتاب العلل الذى كان ينسب لأرسطو ما هو إلا قسم من هذا الكتاب[٢١] .

(ب) فلسفته :

إن الصورة الواضحة لفلسفة ابرقلس توجد فى كتابه « مبادئ الالهيات » الذى تبدو فيه براعته فى المزج بين فلسفة افلوطين وفلسفة ارسطو الذى تأثر بهما . وقد تميزت فلسفته عموما ببراعة منهجية ملحوظة[٢٢] ، ورغم تلك البراعة المنهجية التى بدت فى فلسفته وفى مؤلفاته ، فإن هذا لم يمنعه — كما أشرنا فيما سبق — إلى النظر باجلال إلى المعتقدات الدينية والأساطير اليونانية والشرقية على السواء .

يؤمن ابرقلس فى فلسفته بنظرية الفيض الأفلوطينية ، فهو يؤكد فى مطلع « مبادئ الالهيات » إيمانه بوحدة المبدأ الأول ، ويعزو صدور جميع الأشياء عن ذلك المبدأ الأول إلى لاتناهى كماله وقدرته على إشاعة الخير والوجود فى كل مادونه .

ومع ذلك فإن ميتافيزيقا ابرقلس تختلف عن مثيلتها عند أفلوطين فى إيمان الأول بفكرة العلية التى تمثل حجر الزاوية فى نظريته عن الوجود والفيض ؛ وهو يقول فى مطلع كتابه أن « كل علة أولية فهى أكثر فيضا على معلولها من العلة الكلية الثانية . فإذا رفعت العلة الكلية الثانية قوتها عن الشىء فإن العلة الكلية الأولى لا ترتفع قوتها عنه وذلك أن العلة الكلية الأولى تفعل فى معلول العلة الثانية قبل أن تفعل فيه العلة الكلية الثانية التى تليه .. ونحن ممثلون لذلك بالانية والحى والإنسان وذلك أنه ينبغى أن يكون للشىء انية أولا ثم يكون حيا ثم يكون إنسانا ، فالحى هو علة الإنسان القريبة والانية هى علته البعيدة ، فالإنية أشد علة للإنسان من الحى لأنها علة الحى الذى هو علة للإنسان »[٢٣] .

وفى هذا النص تبرز محاولة أبرقلس التوفيقية بين فلسفة أفلوطين الفيضية وفلسفة ارسطو التى تعطى أهمية قصوى لموضوع العلية وتسلسل العلل ، وهذا لا يعنى فقدان ابرقلس للأصالة فى فلسفته ، لأنه إنما ربط بين هذين المؤثرين لصالح رؤيته هو التى حاول فيها إضفاء الطابع العقلانى المنطقى على فلسفة أفلوطين الميتافيزيقية[٢٤] .

ان أول المبادئ الصادرة عن الواحد عند ابرقلس سلسلة الآحاد التي تختلف عن الواحد الأول من حيث أنها « مشاركة فى الوحدة » وليست واحدة بذاتها وهى عبارة عن مجموعة واحدة وذلك وفقا للمبدأ القائل بأن العلة الفاعلة من شأنها أن تولد الشبيه وليس العكس .

وإذا ما تساءلنا عن ماهية هذه الآحاد المشاركة للواحد الأول فى وحدته ، وجدنا ابرقلس يقول دون تردد أنها مجموعة الآلهة الأسطورية لأن من شأن الواحد أن يكون بحكم خيريته إلها ، وكل من هذه الآلهة عبارة عن وحدة تامة تعلو على الوجود والحياة والعقل ويستحيل إدراكها أو وضعها إلا من خلال الموجودات المشاركة لها فى وحدانيتها أو المشتقة عنها خلافا للواحد الأول الذى لا يدرك ولا يوصف بمعنى مطلق[٢٥] . وهذه الآلهة تختلف مراتبها باختلاف قربها أو بُعدها عن الموجود الأول وكذلك تتفاوت أفعالها وقواها بحسب قربها أو بعدها عن الأول مع أنها تشاركها جميعا فى ايجاد الكائن الصادر عنها ، وأول مبدأ يصدر عن الموجود الإلهى ويستمد الألوهية منه هو « الوجود to on» الذى يعلو على كل من العقل والحياة .

وعن هذا الوجود تصدر الطبيعة الجسدية بشكليها السماوى والأرضى حتى يتسنى للطبيعة الإلهية التى إنبثقت الطبيعة السفلى عنها أن توجد على المستويات الثلاثة : الجسدية والنفسية والعقلية على سبيل المشاركة . ويوضح ابرقلس أن هذا التجلى للطبيعة الإلهية ضرورى حتى يتسنى لقوى الآلهة وفعاليتها اللا متناهية أن تشيع فى جميع مناطق الكون حتى الأدنى منها وذلك من خلال سلسلة من الوسائط وأن تشتمل عنايتها جميع انحاء الكون[٢٦] .

ورغم أن « الواحد » يفيض بالوجود الذى يصدر بدوره كل شيء عبر سلسلة من الوسائط إلا أن هذه الكثرة المتسلسلة فى العديد من السلاسل التى برع ابرقلس فى تقديمها لاتنفى وحدة الواحد أو وحدة الوجود لديه ؛ فمن جهة الواحد « فهو تلك الآنية المحضة ، الواحد الحق الذى ليس فيه كثرة من الجهات »[٢٧] . وهو « جوهر قائم ثابت بنفسه لا يحتاج فى ثباته وقيامه إلى شيء آخر يقيمه لأنه جوهر بسيط مكتف بنفسه »[٢٨] .

ولذلك فقد نفى ابرقلس عن هذا الواحد الذى هو بمثابة العلة الأولى أى صفة وجعله أعلى من أن يوصف ؛ فالعلة الأولى فوق الأشياء العقلية الدائمة وفوق الأشياء الدائرة ولذلك لاتقع عليها الحواس ولا الوهم ولا الفكرة ولا العقل وإنما يستدل عليها من العلة الثانية وهى العقل »[٢٩] .

وإذا ما انبثق العقل عن الواحد عبر « الوجود » فإن سلسلة من العقول تنبثق بداخله ، لكن بينما يتصف العقل الأول بالقدرة على إدراك ذاته فقط تدرك العقول الثوانى ذاتها والمبادىء السابقة عليها ايضًا . وكل من هذه العقول الثوانى عبارة عن مجموعة من المثل أو الكليات التى تحتوى العليا منها على الكلى الأكثر عمومية (أى الأجناس) بينما تحتوى الأدنى منها على الجزئى (أى الأنواع) . ولنلاحظ هنا أيضًا أن هذه الكثرة من العقول والأجناس والأنواع « وإن اختلفت فإنها لا يتباين بعضها من بعض كمباينة الأشخاص وذلك أنها تتحد من غير تفاسد وتتفرق من غير تباين لأنها واحد ذات كثرة وكثرة واحدانية »[٣٠] ، أى أن الكثرة تكشف عن الوحدة وترتد إليها باستمرار فهى حسب تعبير ابرقلس السابق « كثرة واحدانية » .

ويلى سلسلة العقول سلسلة النفوس التى تصدر عنها وتشارك فيها « فإن العلة الأولى ابدعت انية النفس بتوسط العقل »[٣١] ، وكما أن العقل تصدر عنه النفس فإن الطبيعة تصدر عن النفس لأن كل النفوس إنما هى مبدأ حياة وهى تشمل جميع المثل التى كانت كامنة فى العقل الأول أصلا وتستخدم الأجسام المختلفة التى تستمد حياتها وحركتها منها ابتداء من الجرم السماوى الأزلى ونزولا إلى عالم الكائنات والفاسدات التى تختلف حال النفس فيها باختلاف « الرداء المادى » الذى ترتديه . وكما أن النفوس تدخل هذه الأردية المادية فإنها يمكنها أن تعود إلى الصعود « بفضل تجردها من كل ما هو مادى واستعادة صورتها الأصلية » ، « ان النفس تهبط من جراء مبادىء الحياة غير العاقلةالتى اكتسبتها وتصعد بخلع جميع تلك القوى التى تنزع إلى الصيرورة الزمنية والتى التصقت بها لدى هبوطها ، وبالتطهر والتعرى من كل تلك القوى التى كانت تخدم اسباب تلك الصيرورة »[٣٢] .

ولقد توسع ابرقلس فى تقسيمه لمراتب النفس ؛ فهناك النفوس الإلهية وهناك النفوس الحارسة ذات القوة العظيمة ، وهناك النفوس الإنسانية ، وداخل كل مرتبة من هذه المراتب الثلاثة للنفس تنطوى مراتب أخرى[٣٣] .

ويعنينا هنا النفس الإنسانية التى يرى ابرقلس أنها تبلغ غايتها إذا ما أخذت فى الصعود والارتداد نحو الواحد والاتحاد به . فالنفس بطبيعتها الأثيرية غير قابلة للانحلال وتستطيع أن تدرك الموجودات الحسية ادراك السبب للمسبب مادامت تلم بالمعانى العقلية للموجودات المادية بصورة غير مادية ، كما تستطيع أن تدرك الموجودات العقلية ، وهى فى ذات الوقت قادرة على التجاوز والاتحاد بالمبدأ الأول[٣٤] .

وبالطبع فإن من الواضح هنا تشبع ابرقلس بالروح الصوفية التى تميزت بها فلسفة

افلوطين ، رغم محاولته اسباغ المنطق والعقلانية على فلسفته عن طريق مبدأ « العلية » وتسلسل العلل وتحديد مراتب الوجود وسلاسله .

٤ – دمسقيوس :

لقد كان دمسقيوس Damascius آخر سلسلة طويلة من الفلاسفة العقليين الوثنيين ، وقد ترأس المدرسة الأثينية حوالى عام ٥٢٠م . وكان تلميذا لمارينوس Marinus خليفة ابرقلس(٣٥) . ويقال أنه توفى عام ٥٥٣م .

ولقد تركزت فلسفته على تأكيد النزعة الإسكندرانية الرئيسية الساعية لإثبات وحدة الفكر الديني والميتافيزيقى بأشكاله اليونانية والبابلية والمصرية(٣٦) وقد عرف دمسقيوس بمثل ما عرف به ابرقلس من ورع وتقوى .

ولقد كتب دمسقيوس عدة مؤلفات منها رسالة مطولة « في المبادئ » وكتاب بعنوان « حياة إيزودورس » . ومن هذا الكتاب الأخير تشع روح صوفية ورعة تميز بها دمسقيوس الذى استبدل ذلك البنيان الهرمى الثابت لدرجات الوجود عند ابرقلس بحياة روحية وصوفية مستعرة تسعى نحو تجاوز « الواحد » المفارق المتعالى بوظائفه المحددة إلى مافوقه ، ذلك المبدأ الذى يفوق الوصف ويمتنع على الجميع . ان « المبدأ » الذى يتحدث عنه دمسقيوس ينبغى أن يكون خارج أى ترتيب هرمى وفوقه . وينبغى أن نمتنع عن نسبة أى نظام وأى تراتب هرمى إليه .

لكن هل معنى ذلك أن دمسقيوس يرفض ذلك النظام الهرمى للوجود كلية ؟ الحقيقة أنه لم يفعل ذلك لأنه عاد إلى نوع من الاعتقاد بهذا التراتب الهرمى للوجود الذى يقف خارجه وفوقه ذلك « المبدأ الواحد » الذى يند عن الوصف ؛ فذلك الواحد الذى يند عن الوصف يرتهن به وجود يند عن الوصف ايضًا لكنه بالتأكيد يصدر عنه !

إن كل ما هنالك أن لغة دمسقيوس تشوبها الروحانية أكثر وترفض تلك الآلية المنطقية التى حصر فيها ابرقلس صوفية افلوطين محاولا تحجيمها وتحديد اصطلاحاتها(٣٧) .

لقد كان دمسقيوس – على حد تعبير برييه – مفعما بالشك والريبة إزاء تلك الطريقة الآلية التى راجت مع يامبليخوس وابرقلس فى اتجاههما إلى تعيين المبادئ . وقد عاب عليهما كذلك ولعهما بالمشتقات والحديث عن مراتب الوجود وانبثاقاتها الكثيرة ، وفضل على ذلك استخدام الحدس والمجاز فى فهم الوجود ومراتبه .

ومع ذلك فقد قدم دمسقيوس تصورًا ثلاثيًا جديدا غامضًا رأى أنه يتكون من حدود

ثلاثة لكن لاينال تثليثها من وحدتها هي : الثبات والانبثاق والارتداد ؛ فالأول من هذه الحدود الثلاثة واحد — كل ؛ واحد بذاته ، وكل من حيث هو منتج للثاني . والثاني من هذه الحدود كل — واحد ؛ كل بذاته وواحد بفعل الأول أما الثالث فهو يأخذ من الأول الواحد ، ومن الثاني الكل . ورأى أن كل واحد من هذه الحدود الثلاثة أشبه بمظهر أو وجه لوجود واحد[٣٨] .

ان كل ما استهدفه دمسقيوس من هذا التصور الثلاثي الجديد على طريقته الحدسية المجازية هو تأكيد الوحدة في الكل ، رغم أن الكل كامن في الواحد ، فالوجود في حقيقته عنده واحد وإن بدا بوجوه عديدة !

ثانيًا : تأثير الفكر الإسكندرى فى الفلسفات الدينية المسيحية والإسلامية :

إن أهم أثر للفكر السكندرى فى اعتقادى كان ما امتد منه إلى الفلسفات الدينية طيلة العصور الوسطى ؛ فقد اسلم الفكر اليونانى والفكر الشرقى فى صورتهما التى امتزجت فى فكر فلاسفة مدرسة الاسكندرية ، أسلم نفسه إلى فلاسفة الدين المسيحى وفلاسفة الدين الإسلامى ليشكلوا منه وعلى نهجه فلسفاتهم التوفيقية الشهيرة .

ان فلاسفة الدين المسيحى كانوا ينظرون إلى أفلوطين — على حد تعبير صاحب قصة الحضارة — على أنه مسيحى بلا مسيح رغم وثنيته . وقد قبلت المسيحية كل سطر من أسطره تقريبا ، وما اكثر صحائف أو غسطين التى تردد نشوة هذا الصوفى الجليل[٣٩] . وعن طريق فيلون ويوحنا وافلوطين وأوغسطين تغلب أفلاطون وأرسطو وتعمق تأثيرهما فى أبعد أغوار اللاهوت الكنسي وأخذت الثغرة القائمة بين الفلسفة والدين تضيق شيئًا فشيئًا ورضى العقل مدى ألف عام أن يسير فى ركاب الدين[٤٠] .

أما فى العالم الإسلامى ، فقد كان تأثير الفكر الإسكندرى لا يقل قوة وأهمية عن تأثيره فى العالم المسيحى ؛ فالطابع التوفيقى الذى ميز فلاسفة الإسكندرية خاصة من شغلوا أنفسهم بالتوفيق بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو ، كان يمثل — على حد تعبير ماجد فخرى — العلامة الفارقة للفلسفة العربية الإسلامية التى لم تستطع تقبل مبدأ التعدد أو الاختلاف من جراء استغراقها المفرط فى مفهوم الوحدة ليس من نواحيها الفلسفية واللاهوتية فحسب ، بل من نواحيها السياسية والزمنية أيضًا[٤١] .

وقد لعب أفلوطين وابرقلس فى التأثير على الفلسفة الإسلامية الدور الأكبر لأنهما كانا من أصحاب نظرية الفيض أو الصدور التى قال بها الأول وأكدها الثانى وانتشرت

من خلال كتابه « الخير المحض » الذى كان له تأثيرا ضخمًا فيما يبدو على الفارابى وابن سينا وكل القائلين بالفيض وبنظرية العقول .

ان تأثير مدرسة الإسكندرية فى التراثين المسيحى والإسلامى كان هو الأساس الذى دفع جميع فلاسفة الدين من كلا الجانبين إلى التوفيق بين العقيدة الدينية وبين مذهبى أفلاطون وأرسطو ؛ فالنزعة التوفيقية لفلاسفة الإسكندرية كما رأينا فيما سبق قد شملت فيما شملت التوفيق بين هذين المذهبين خاصة فى مجال الألوهية ، وهذا نفسه هو ما حدث لدى فلاسفة المسيحية والإسلام .

ان الدرس الأول فى مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة كان الفضل فيه لفلاسفة مدرسة الإسكندرية ؛ حيث شهدت الإسكندرية كما رأينا أول صور التوفيق بين الدين والفلسفة خاصة لدى فيلون اليهودى وأتباعه من ناحية ، ولدى كلمنت وأوريجين المسيحيين وأتباعهما من ناحية أخرى .

وفى الحقيقة أننا لا يمكن أن نفصل بين هذه المحاولات الأولى للتوفيق بين الدين والفلسفة فى الإسكندرية ، وبين المحاولات التى ستشهدها القرون التالية خاصة لدى القديس أوغسطين والقديس توما الأكوينى وما بينهما من فلاسفة المسيحية ، ولدى فلاسفة الإسلام بدءًا من الكندى وحتى ابن رشد مرورا بالفارابى والغزالى وابن سينا .

ولعل مما يلقى الضوء أكثر على هذه المسألة هو تلك الترجمات الخاطئة التى قام بها المترجمون فى العصور الوسطى ، حيث نقلوا عدة نصوص لفلاسفة مدرسة الإسكندرية ونسبوها خطأ إما إلى أفلاطون أو إلى أرسطو ، وخاصة إلى أرسطو . وبدون هذه المؤلفات المنسوبة خطأ إلى أرسطو « كأثولوجيا أرسطوطاليس » الذى كان فى الواقع بعض تاسوعات أفلوطين التى ترجمها عبد المسيح بن ناعمة الحمصى ونسبها إلى أرسطو تحت ذلك العنوان ، وككتاب « العلل » الذى كان فى الواقع جزءًا من كتاب « مبادئ الإلهيات » أو « الخير المحض » لأبرقلس ونسب خطأ إلى أرسطو ، أقول بدون هذه المؤلفات التى نسبت خطأ إلى أرسطو لم يكن ممكنا لفلاسفة الدين من المسلمين والمسيحيين أن يوفقوا بين مذهبى الفيلسوفين اليونانيين فى الإلهيات وبين الدين .

ولعل كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو » الذى كتبه الفارابى وقام فيه بالجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو والتوفيق بينها وبين عقيدته الإسلامية ، واعتمد فيه على تلك الترجمات الخاطئة ، يعد أوضح مثال على مدى تأثير الفكر الإسكندرى ودوره

الخطير فى التراث الفلسفى لدى المسلمين ، ومن ثم لدى كل فلاسفة الدين فى العصور الوسطى .

وليس من قبيل المغالاة أن نختتم هذه السطور السريعة عن هذا الموضوع – الذى يحتاج لدراسات كثيرة مستقلة – بالقول أن تأثير فلاسفة الإسكندرية قد فاق بكثير تأثير أفلاطون وأرسطو على الفلسفة فى العصور الوسطى ، وليس أدل على ذلك من أن تأثير الأخيرين لم يفعل فعله فى هذه العصور إلا عبر نصوص الفلسفات الإسكندرانية .

هوامش الفصل السابع

(١) اميل برييه ، تاريخ الفلسفة ، الجزء الثانى من الترجمة العربية ، ص ٢٦١ .

(٢) نفسه .

(٣) نفسه ، ص ٢٦٣ .

(٤) انظر : نفس المرجع السابق ، ص ٢٦٩ .

وأيضا : Copleston (F.): Op. Cit., p. 217.

وكذلك : ماجد فخرى : دراسات فى الفكر العربى ، ص ٣٦ — ٣٧ .

(٥) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الجزء الأول من الترجمة العربية لزكى نجيب محمود ، ص٤٣٢ — ٤٣٣ .

(٦) انظر : Copleston (F.): Op. Cit., p. 218.

(٧) انظر : Ibid.: p. 217 - 218.

وأيضا : ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٠٢ .

(٨) انظر : Ibid. : p. 219.

وأيضا : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٩٨ .

(٩) برييه : تاريخ الفلسفة ، جـ ٢ ، ص ٢٦٩ .

(١٠) Ibid.

(١١) يوسف كرم ، نفس المرجع ، ص ٢٩٨ .

(١٢) انظر : ماجد فخرى : نفس المرجع السابق ، ص ٢٠٢ .

وأيضا : برييه : نفس المرجع السابق ، ص ٢٦٦ .

(١٣) يوسف كرم ، نفس المرجع ، ص ٢٩٨ — ٢٩٩ .

(١٤) انظر : نفس المرجع ، ص ٢٩٩ .

وأيضا : Copleston (F.): Op. Cit., p. 219 - 220.

وانظر : نموذج لهذا التأويل الرمزى الرياضى الثلاثى عند يامبليخوس فى : برييه : نفس المرجع السابق ، ص٢٧٣ — ٢٧٤ .

(١٥) Ibid. p. 221.

(١٦) اميل برييه : نفس المرجع السابق ، ص ٢٧٤ .

(١٧) انظر : نفسه ، ص ٢٧٤ — ٢٧٥ .

وأيضا : يوسف كرم ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٩٩ .

(١٨) انظر : Copleston (F.): Op. Cit. p. 221.

ويوسف كرم : نفس المرجع السابق ، ص ٢٩٩ — ٣٠٠ .

(١٩) انظر : ماجد فخرى ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٠٤ .

(٢٠) انظر : عبد الرحمن بدوى : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، وكالة المطبوعات بالكويت ، ١٩٧٧ م ، ص١ وما بعدها .

(٢١) انظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ، بيروت دار القلم ، بدون تاريخ ص١٣٠ .

(٢٢) انظر : عبد الرحمن بدوى ، خريف الفكر اليونانى ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الرابعة ١٩٧٠ م ، ص١٢٠ .

وكذلك : اميل برييه ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٧٥ .

(٢٣) ابرقلس : الخير المحض (مبادئ الإلهيات) ، باب ١ فقرة ١ (أ — ب) ، الترجمة العربية القديمة تحقيق عبد الرحمن بدوى فى : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، ص٣ .

(٢٤) انظر : بحثنا : دور فكرة العلية فى ميتافيزيقا ابرقلس فى كتابنا :

دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية ، ص١٦٠ — ١٧٠ .

(٢٥) انظر : ماجد فخرى ، نفس المرجع ، ص٢٠٤ — ٢٠٥ .

(٢٦) نفسه ، ص ٢٠٥ .

(٢٧) ابرقلس : نفس المصدر السابق (ب ٤ — ف ٤ ب) ، ص ٦ .

(٢٨) نفسه (ب ١٤ — ف ١٥ أ) ص ١٦ .

(٢٩) نفسه (ب ٥ — ف ٧ أ — ٧ ب) ، ص ٩ .

(٣٠) نفسه (ب ٣ — ف ٣ ب) ، ص ٥ .

(٣١) نفسه .

(٣٢) نقلا عن : ماجد فخرى : نفس المرجع السابق ، ص ٢٠٦ .

وانظر : Copleston (F.): Op. Cit., p. 222 - 223.

(٣٣) انظر : بحثنا : دور فكرة العلية فى ميتافيزيقا ابرقلس بنفس المرجع ، ص١٦٧ ، ١٦٨ .

وكذلك : Ibid. p. 223.

(٣٤) انظر : ماجد فخرى ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٠٧ — ٢٠٨ .

(٣٥) Copleston (F.): Op. Cit., p. 224.

(٣٦) انظر : Vachérot: Histoire Critique de l'ecole d'Alexandrie, Paris 1946, Tom. I, p. 390 - 393.

(٣٧) انظر : Copleston (F.): Op. Cit., p. 224.

(٣٨) انظر : اميل برييه : نفس المرجع السابق ، ص ٢٨٣ .

(٣٩) ول ديورانت : قصة الحضارة ، الجزء الثالث من المجلد الثالث ، الترجمة العربية ص٣٠٤ .

(٤٠) نفسه .

(٤١) ماجد فخرى : الأصول الإسكندرانية للفلسفة العربية فى كتابه : دراسات فى الفكر العربى ، ص٣٦ .

فهرس الكتاب

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

كتب أخرى للدكتور مصطفى النشار

١ – فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية :
- الطبعة الأولى صدرت عن دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٤ م .
- الطبعة الثانية صدرت عن مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٨٨ م .

٢ – نظرية المعرفة عند أرسطو :
- الطبعة الأولى صدرت عن دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٨٥ م .
- الطبعة الثانية صدرت عن نفس الدار عام ١٩٨٧ م .
- الطبعة الثالثة تحت الطبع بنفس الدار .

٣ – نظرية العلم الأرسطية – دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو :
- الطبعة الأولى صدرت عن دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٨٦ م .
- الطبعة الثانية صدرت عن دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٩٤ م .

٤ – فلاسفة أيقظوا العالم :
- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام ١٩٨٨ م .
- وصدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعى بالعين بدولة الإمارات العربية المتحدة عام ١٩٩٠ م .

٥ – نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية :
- صدرت طبعته الأولى عن مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٣ م .

٦ – نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة :
- الكتاب الأول : دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية ،
صدر عن وكالة زووم برس للاعلام بالقاهرة عام ١٩٩٢ م .

تحت الطبع :

٧ – نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة :
- الكتاب الثانى : تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس حتى أفلاطون .

٨ – نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة :
- الكتاب الثالث : تاريخ الفلسفة اليونانية والرومانية من أرسطو حتى ماركوس اوريللوس .

٩ – فلسفة التاريخ ، معناها ومذاهبها :
- تحت الطبع بوكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة .

رقم الإيداع	١٩٩٥/٥٦١٠
الترقيم الدولى 977 - 02 - 4994 - 7	ISBN

٣/٩٤/٤٣

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)